This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

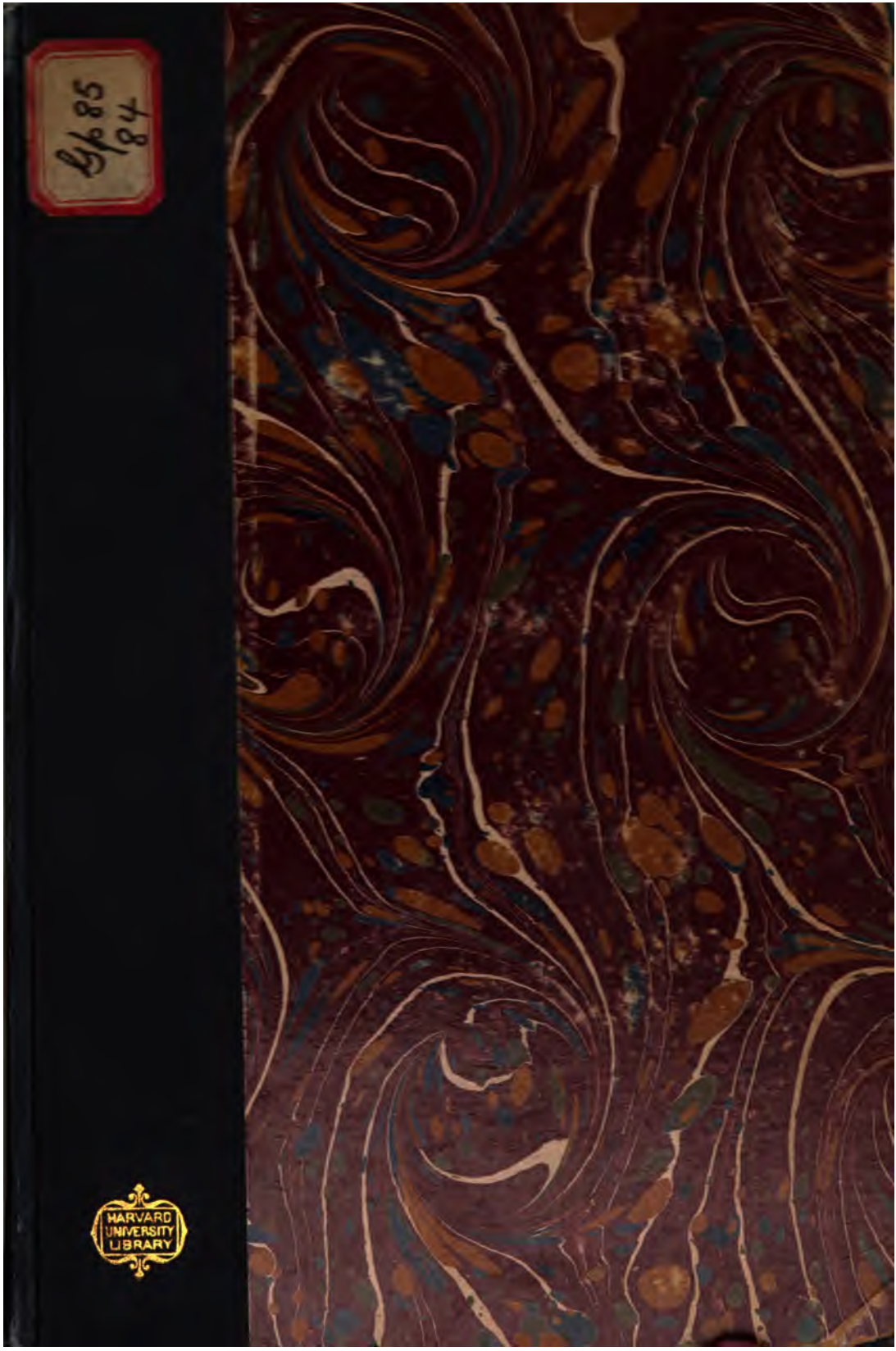
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Bp 85
184



HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Gp 85.84

Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books, (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." (Will, dated 1880.)

Plotins

Lehre von der Willensfreiheit.

Von

Dr. Theodor Gollwitzer,

kgl. Gymnasiallehrer.

Erster Teil.

Programm

des

Königl. humanistischen Gymnasiums

zu

Kempten

für das Schuljahr 1899/1900.

Kempten.

Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.

1900.

Gp 85.84

Constantius fund

Dass dem Problem der Willensfreiheit in der Philosophie Plotins eine hohe Bedeutung zukommt, wird kein aufmerksamer Leser seiner Schriften verkennen. Es hat auch von den Bearbeitern seines Systems[1]) mehr oder weniger ausführliche Berücksichtigung gefunden; aber obwohl in den beiden letzten Jahrzehnten ziemlich zahlreiche Monographien über einzelne Teile der Plotinischen Philosophie erschienen sind, so hat doch die Lehre von der Willensfreiheit noch keine eingehende Einzelbearbeitung erfahren. Die Ursache liegt nicht bloss in der Schwierigkeit der Aufgabe, sondern auch in dem anscheinend wohlberechtigten Zweifel an dem Wert einer solchen Untersuchung. Ich kann diesen Zweifel auf Grund langjähriger Beschäftigung mit Plotin nicht teilen. Gewiss hat Plotin ebensowenig wie irgend ein anderer Philosoph vor oder nach ihm das Problem in seiner vollen Tiefe erfasst, noch viel weniger einen befriedigenden Ausdruck seiner Gedanken gefunden; allein Zellers Urteil, dass Plotin die Schwierigkeiten trotz aller früheren Verhandlungen über diesen Gegenstand teils gar nicht teils nur unvollständig bemerkt habe, scheint mir etwas zu hart. Plotin wäre nicht der tiefe Denker, als der er fast allgemein anerkannt wird,

1) Benützt wurden die Werke von Kirchner (Die Philosophie des Pl.), Richter (Neuplatonische Studien), Vachérot (Histoire critique de l'école d'Alexandrie), Vogt (Neoplatonismus und Christenthum), Chaignet (Histoire de la psychologie des Grecs, t. IV), Zeller (die Philosophie der Griechen) u. .

wenn er sich nicht auch an diesem „Probierstein der Geister“ [1]) bewährte. Ich glaube vielmehr und hoffe im folgenden darzuthun, dass Plotins Gedanken auf diesem Gebiet gehaltvoller sind als die seiner Vorgänger, soweit wir von diesen Kunde haben.

Indem ich nun den Versuch wage, Plotins Lehre von der Willensfreiheit möglichst allseitig darzustellen, habe ich mir die Schwierigkeiten der Aufgabe nicht verhehlt und bin mir wohl bewusst, dieselben nur unvollkommen überwunden zu haben. Abgesehen von der Eigenart des Problems und der bekannten Dunkelheit der Plotinischen Schreibweise fällt auch der Umstand schwer ins Gewicht, dass Plotin unser Problem, so oft er es auch in den verschiedensten Schriften streift, doch nicht nach allen Seiten in zusammenhängender Darstellung behandelt. [2]) Wir haben hier also kein fertiges Gebäude vor uns, dessen Räume wir ruhig betrachtend durchwandern können; wir müssen vielmehr den grössten Teil des Baues aus zusammengelesenen Bausteinen aufzuführen suchen. Es finden sich da naturgemäss mannigfache Lücken, und wenn es auch in vielen Fällen genügt, sie einfach als solche zu kennzeichnen, so kann in anderen Fällen der Versuch, sie im Sinne Plotins auszufüllen, nicht umgangen werden, ohne den weiteren Aufbau in Frage zu stellen. Nicht viel leichter ist es oft, die vorgefundenen manchmal nur allzu mannigfaltigen und ursprünglich unter einen ganz anderen Gesichtspunkt gestellten Bruchstücke an der rechten Stelle einzufügen, ja nicht selten müssen Zweifel entstehen, was überhaupt in unseren Bau gehört und was nicht. Aus ganz anderem Zusammenhange gerissene Stücke verleiten gar leicht, allzu weitgehende Folgerungen darauf

---

1) Schopenhauer, über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 59.

2) Die wichtigsten hieher gehörigen Schriften sind VI 8, von Porphyr betitelt: *Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός* und III 1 *Περὶ εἱμαρμένης*, ferner III 2 und 3 *Περὶ προνοίας* und IV 3 und 4 *Περὶ ψυχῆς ἀπορίαι*.

zu gründen, die gar nicht im Sinne des Schriftstellers lagen.[1]) Ich fürchte fast, dass ich diesen Fehler nicht ganz vermieden habe; allein schon aus der blossen Möglichkeit solcher falschen Folgerungen ergab sich die Notwendigkeit, durch möglichst reiche Angabe von Belegstellen dem Leser jederzeit eine genaue Nachprüfung zu ermöglichen. Bei dem so gebotenen Streben nach Vollständigkeit, bei der Zerstreutheit des Stoffes und bei Plotins Gewohnheit, denselben Gedanken, wenn auch unter neuen Gesichtspunkten und in neuer Einkleidung, oftmals zu wiederholen, sah ich mich oft vor die Wahl gestellt, eine Stelle aus ihrem natürlichen Zusammenhang zu reissen oder selbst in ermüdende Wiederholungen zu verfallen.

Es fehlte Plotin für die Lösung unseres Problems nicht an Vorgängern. Dieses hatte ja schon die ältesten griechischen Dichter und Denker beschäftigt. Sokrates hatte durch seine Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen die Frage neu in Fluss gebracht, und auch Plato hatte ihr seine Aufmerksamkeit zugewendet. Festere Gestalt gewann das Problem durch Aristoteles, und in der Zeit der Schulkämpfe zwischen Stoikern, Epikureern und Akademikern gehörte es zu den brennenden Fragen. Diese Streitigkeiten hatten wesentlich zur Klärung der Frage beigetragen. Man hatte die verschiedenen Freiheitsbegriffe schärfer scheiden gelernt, hatte so das Problem selbst präzisiert und in Teilprobleme zerlegt und sehr beachtenswerte Mittel zur Lösung gefunden.[2]) Allem Anscheine nach war Plotin mit den Lehren seiner Vorgänger wohl bekannt und verdankt ihnen viele fruchtbare Gedanken, aber er verfolgt mit Sicherheit seinen

1) Es gilt in solchen Fällen von Plotin, was dieser von Plato sagt IV 3, 7, 16, 31 *Βούλεται δὲ ὁ λόγος οὐ τοῦτο, ὅ τις οἴεται, ἀλλ' ὅπερ ἦν χρήσιμον αὐτῷ τότε.* Ich citiere nach Volkmanns Ausgabe: Enneade, Buch, Kapitel, Seite, Zeile.

2) Windelband, Geschichte der Philosophie § 15 und 16.

eigenen Weg und versteht es, die fremden Bestandteile in organischen Zusammenhang mit seinem System zu bringen. [1])

Wenn wir von Willensfreiheit reden, so denken wir in erster Linie an die menschliche, und auch Plotin hat in den verschiedensten Schriften vornehmlich diese im Auge; allein auch bei anderen Wesen kommt er auf dieses Problem zu sprechen, ja die wichtigste Schrift über die Willensfreiheit (VI 8) behandelt die menschliche Freiheit nur einleitungsweise, um den Begriff auf die Götter und insbesondere auf das höchste Prinzip anzuwenden.

Aufgabe der folgenden Abhandlung ist es nun, nicht nur die Plotinische Lösung unseres Problems in den Grundzügen zu entwickeln, sondern dessen Spuren in den verschiedensten Verzweigungen seines Systems nachzugehen und die Mittel zu beleuchten, mit denen es Plotin von den verschiedensten Seiten angreift und mit seiner Weltanschauung in Einklang zu bringen versteht oder versucht. Kritik wird hiebei nur in so weit zu üben sein, als es Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich aus Plotins System selbst ergeben, nachzuweisen gilt.

Wenn im folgenden auch manche Frage, wie z. B. das Problem des dritten Abschnittes, unter einen moderneren Gesichtspunkt gestellt wird, so ist es doch mein Bemühen, methodisch möglichst im Sinne Plotins zu verfahren. So kann über den einzuschlagenden Weg im allgemeinen kein Zweifel sein. Der Ausgangspunkt ist für Plotin die Seele, speziell die menschliche als das denkende Subjekt; von da steigt er aufwärts bis zum Urprinzip, nicht ohne von jeder erreichten Stufe einen Blick rückwärts zu werfen; von der höchsten Stufe aber geht es wieder abwärts bis zur untersten, der Materie. [2])

---

1) Vgl. Porphyr, v. Plot 14 Anf.

2) Wie in den „Blättern für das Gymnasialschulwesen“ Bd. 36, S. 4 ff. nachzuweisen gesucht wird.

Bevor wir aber dieser Methode entsprechend die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit in Angriff nehmen, empfiehlt es sich erst über die Begriffe, die hier von Wichtigkeit sind, ins reine zu kommen (I). Da diese vom Menschen entnommen sind und erst in modifiziertem Sinne auch von anderen Wesenheiten gelten, so werden wir damit von selbst auf die menschliche Willensfreiheit geführt, allgemeiner auf die der Seele, und es wird gezeigt werden, worauf sie sich gründet und worin sie besteht (II). Da nun aber Plotin die Freiheit auf das höhere, einheitliche Prinzip, den Geist (νοῦς), zurückführt, aus dem sich die Seelen differenzieren, so ist diese Differenzierung in Beziehung zu unserem Problem zu setzen; so entstehen zwei Probleme: Freiheit und Individualität (III) und Freiheit und Verantwortlichkeit (IV). In engstem Zusammenhang mit diesen beiden Fragen steht die Einfügung des freien Handelns in den geordneten Weltlauf. Hier soll auch Plotins Theodicee zur Sprache kommen (V). Hieran schliesst sich seine Anschauung über Weissagung, Astrologie, Zauberei (VI). Ergänzungsweise besprechen wir noch die menschliche Freiheit in ihren Erscheinungsformen als Tugend (VII) und Glückseligkeit, wobei auch die Lust als Willensmotiv in Betracht kommt (VIII), endlich ihre höchste Vollendung — oder Aufhebung — in der Ekstase (IX). Vom Menschen steigen wir abwärts zu den Tieren und Pflanzen (X) und aufwärts zu den Dämonen und Göttern, insbesondere zu den Gestirnen und der Weltseele (XI), und weiter bis zum Urprinzip (XII). Schliesslich soll noch von der Notwendigkeit (ἀνάγκη) und deren Prinzip oder Ergebnis, der Materie (ὕλη), gehandelt werden (XIII).

I.

Begriffsbestimmungen finden sich bei unserem Philosophen nur wenige; auch ist er bei seinem Ringen nach dem richtigen Ausdruck und bei seinem oft falsch angebrachten Streben nach Abwechslung nicht selten ungenau, so dass es vielfach schwer zu bestimmen ist, ob ein Wort in seiner be-

grifflich festgestellten Bedeutung oder in freierer Weise gebraucht ist. Im allgemeinen schliesst sich Plotin in der Terminologie, wie überhaupt im sprachlichen Ausdruck, näher an Aristoteles[1]) als an Plato an.

Allgemeinste Ausdrücke für den Trieb nach Bethätigung sind ἔφεσις, ὁρμή und ὄρεξις. Ἔφεσις bezeichnet in der gewöhnlichen Anwendung ein in der Mangelhaftigkeit (ἔνδεια, ἔλλειψις) des Wesens oder des Zustandes liegendes Verlangen, Sehnen nach dem Besseren.[2]) Es wird ebensowohl vom Geist gebraucht, der sich zum Guten hinwendet, als etwa von der Materie, die nach Gestaltung verlangt. Doch sagt Plotin ausdrücklich, dass das Wort im letzteren Fall nicht im eigentlichen Sinne gemeint sei, weil ein Verlangen Empfindung (αἴσθησις) — wir dürfen hinzufügen: oder Vernunft — voraussetze.[3]) Das Verlangen richtet sich naturgemäss immer nach oben, ist immer zentripetal.[4])

Ὁρμή bezeichnet den in der Natur einer Sache liegenden Trieb.[5])

Ὄρεξις, Streben, Begehren, wird ebenso allgemein,[6]) insbesondere aber von der Seele gebraucht, und zwar in einem weiteren und in einem engeren Sinn. Im weiteren Sinn begreift es in sich den Willen (βούλησις) und die Begierde (ἐπιθυμία); wir dürfen wohl mit Aristoteles noch den

---

1) Die hieher gehörigen Begriffe behandelt Eth. Nic. III 1—7, Eth. meg. I 9—18, Eth. Eud. II 6—11.

2) III 5, 9, p. 280, 16 Volkm. Ἀεὶ ἡ ἔφεσις ἐνδεοῦς.

3) VI 7, 28, 459, 9. 25, 456, 25. Zum verschiedenen Gebrauch des Wortes vgl. I 5, 2 Anf. III 6, 7, 291, 27. V 6, 5, 226, 12. VI 7, 19. Anf. VI 9, 11, 524, 3.

4) In der Plotinischen Metaphysik und Ethik ist oben = zentripetal, in der Physik zentrifugal.

5) III 1, 7, 223, 26 Πυρὸς ὁρμαὶ καὶ πάντων, ὅσα δουλεύοντα τῇ αὑτῶν κατασκευῇ φέρεται κατὰ ταύτην. II 3, 13, 143, 29. III 4, 6, 266, 31.

6) Mit ἔφεσις abwechselnd VI 7, 19 Anf. 20 Anf., mit ὁρμή verbunden IV 7, 13, 140, 25.

Zorn oder Unwillen (*θυμός*) hinzusetzen.[1]) In engerer Bedeutung umfasst es nur die beiden niederen Seelenteile, und das *ὀρεκτικὸν μέρος* der Seele ist gleichbedeutend mit dem *παθητικόν*.[2]) Trieb und Streben, ja der Wille, setzen zwar auch einen Mangel voraus,[3]) allein diese Seite tritt hier zurück; so wird denn von dem zentrifugalen Streben wohl *ὄρεξις*,[4]) nie aber *ἔφεσις* gebraucht.

Βούλησις, Wille, ist nach Aristoteles ein auf einen Endzweck gerichtetes Streben, ohne Unterschied, ob dieser erreichbar oder nicht, also auch der blosse Wunsch ohne unmittelbare Beziehung aufs Handeln. Der Endzweck ist immer das Gute, sei es das wirkliche oder das vermeintliche,[5]) das Gute ist immer das — wahre oder vermeintliche — Glück.[6]) Auch Plotin gebraucht das Wort so; im engsten und eigentlichen Sinne ist ihm aber der Wille nur auf das wahre Gute, auf das wahre Glück gerichtet; es gehört zu seinem Begriff, dass er vernunftgemäss, von richtiger Einsicht geleitet ist.[7]) Glück ist gewolltes Leben.[8]) In diesem strengsten Sinne wird indes *βούλεσθαι* mit seinen Ableitungen in der Regel nicht gebraucht; ja oft wird in mythisch-

---

1) III 1, 1, 216, 1 *Ἡ γὰρ τὸ βουλητόν - τοῦτο δὲ ἢ ἔξω ἢ εἴσω - ἢ τὸ ἐπιθυμητὸν ἐκίνησεν· ἢ εἰ μηδὲν ὀρεκτὸν ἐκίνησεν, οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη.* Arist. Eth. meg. I 12, 1187 b 36. De an. II 2, 414 b 2. Vgl. Walter, die Lehre von der prakt. Vernunft S. 195. — Zum Gebrauch im höheren Sinn vgl. I 2, 1, 50, 8. IV 8, 4 Anf.

2) I 1, 5, 43, 11. Vgl. III 6, 4.

3) VI 8, 4 Anf. *τῆς ὀρέξεως ἐπὶ τὸ ἔξω ἀγούσης καὶ τὸ ἐνδεὲς ἐχούσης.*

4) IV 7, 13, 140, 27.

5) Eth. Nic. III 6. Vgl. Plato Gorg. 467 c ff.

6) Eth. Nic. I 5, 1097 b 1 *Ταύτην (τὴν εὐδαιμονίαν) αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο.*

7) VI 8, 6, 485, 27 *Ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν· ... ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ.* VI 8, 3 Anf. *Ἀναγαγόντες τοίνυν τὸ ἐφ' ἡμῖν εἰς βούλησιν, εἶτα ταύτην ἐν λόγῳ θέμενοι, εἶτα ἐν λόγῳ ὀρθῷ - ἴσως δὲ δεῖ προσθεῖναι τῷ ὀρθῷ τὸ τῆς ἐπιστήμης.*

8) *Βουλητὸς βίος* I 4, 6, 69, 27.

personifizierender Weise auch leblosen Wesen ein Wille zugeschrieben. Abwechselnd mit *βούλεσθαι* wird *θέλειν* verwendet, bisweilen jedoch auch davon unterschieden, indem stellenweise ersteres im engeren, letzteres im weiteren Sinne gesetzt wird.[1])

Προαίρεσις, Vorsatz, gebraucht Plotin ungefähr in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und mit Aristoteles. Letzterer bestimmt diesen Begriff als ein mit Überlegung verbundenes Streben nach den Dingen, die in unserer Macht stehen.[2]) Der Vorsatz richtet sich nicht, wie der Wille, auf den Endzweck, sondern auf das Nächstliegende, die Mittel zum Zweck, und kann nie, wie dieser, auch etwas Unmögliches zum Gegenstande haben. Er ist weder mit dem Willen noch mit dem Verstand (*διάνοια*) identisch, sondern eine Verbindung von beiden.[3]) Diese Begriffsbestimmung liegt auch dem Plotinischen Sprachgebrauch zu grunde. Der Vorsatz steht in engster Beziehung zum Bewusstsein.[4]) Sein Gegensatz ist der unvernünftige Trieb; Begierde und Zorn sind unvorsätzlich (*ἀπροαίρετα*).[5]) Wie die übrigen Ausdrücke für das Begehren sowohl den einzelnen Akt (*ἐνέργημα*) als das zu grunde liegende Vermögen (*δύναμις*) bezeichnen, so drückt auch *προαίρεσις* nicht bloss (a) den einzelnen Vorsatz, sondern auch (b) die Fähigkeit Vorsätze zu fassen oder (im Anschluss an die Etymologie) eine Wahl zu treffen aus und kann geradezu mit Wahlfreiheit

---

1) I 4, 6, 69,. 28 — 7, 70, 21. Nachdem Plotin Kap. 6, 69, 28 einen Unterschied zwischen einem eigentlichen (*κυρίως*) und missbräuchlichen Sinn (*καταχρώμενος*) von *βούλησις* festgestellt, braucht er für *βούλεσθαι* im letzteren Sinne *θέλειν*, ebenso wieder Kap. 11, 75, 23 ff. Umgekehrt fassten die Stoiker beide Begriffe (Stob. ecl. 2, 164 Heer. *βούλησιν δὲ εὔλογον ὄρεξιν, θέλησιν δὲ ἑκουσίαν βούλησιν*).

2) Eth. Nic. III 1113a 10 *Βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.*

3) Arist. de mot. an. 6, 700 b, 22 *βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.*

4) IV 4, 37, 92, 25.

5) I 2, 5, 55, 7.

übersetzt werden. Das Vorsätzliche ist ja nach Aristoteles dem Begriff „freiwillig" untergeordnet. [1]) Doch wird προαίρεσις von Plotin nicht immer in dieser Beschränkung gebraucht und bezeichnet (c) die einer Thätigkeit zu grunde liegende Willensrichtung, Gesinnung, die sich im einzelnen Fall in einer getroffenen Wahl äussert. [2]) So steht es auch von höheren Wesen, bei denen es keine Überlegung, keine Wahl gibt, [3]) ja auch vom intelligiblen Urbild der προαίρεσις. [4])

Die Frage, welchem Teil der Seele die genannten Formen des Begehrens angehören, hat Plotin nicht direkt beantwortet. Er unterscheidet mit Plato und Aristoteles drei „Seelenteile", die im Menschen als zusammengesetztem Wesen (ζῷον) vorhanden sind. Die beiden untersten, die auch der unvernünftige (ἄλογον), leidende (παθητικόν) Teil heissen, sind natürlich Sitz der Begierde und des Zorns, wovon sie ihre Namen haben; darüber steht beim Menschen ein höherer, vernünftiger Teil (λογικόν, λογιστικόν, ἡγεμονικόν). Nun unterscheidet aber Plotin auch geradezu zwei Seelen, eine höhere und eine niedere, die sich wie Urbild und Abbild zu einander verhalten. So entsteht aus der Dreiteilung eine Vierteilung oder auch durch Zusammenfassung der zwei niederen Teile eine neue Dreiteilung in einen intuitiv denkenden, einen diskursiv denkenden und einen unvernünftigen Teil. [5]) Es ist nun klar, dass der höheren Seele, die keinen Zweifel, keine Überlegung, keine Wahl kennt, die Vorsätzlichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht zukommen kann; dagegen wird ihr, wie selbst dem Geist (νοῦς), der Wille zugesprochen; dieser beruht dann nicht auf richtiger Überlegung, sondern auf der Vernunft, oder vielmehr er ist mit ihr identisch. [6]) In-

---

1) Eth. Nic. III 4, 1111 b 6. Eth. meg. 1 17, 1189 b 1 *Οὐκ ἄρα τὸ ἑκούσιον προαιρετόν, ἀλλὰ τὸ προαιρετὸν ἑκούσιον.*

2) III 4, 5.

3) z. B. *πρ. ἄστρου* II 3, 9, 141, 31.

4) *πρ. ἀρχέτυπος* IV 3, 13, 25, 29.

5) Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs IV p. 138 f.

6) Vom *νοῦς* VI 8, 6, 485, 27 *Ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις.*

sofern aber der Wille auch auf richtiger Überlegung beruhen kann, gehört er auch dem diskursiv denkenden Seelenteil an.[1]) Dieser Teil ist naturgemäss auch Sitz der Vorsätzlichkeit;[2]) dass sich diese nicht in die unvernünftige Region hinab erstreckt, beweist schon der Umstand, dass Begierde und Zorn als unvorsätzlich bezeichnet werden.[3]) Wohl aber muss eine Wechselwirkung zwischen den unvernünftigen Trieben und dem Vorsatz angenommen werden.[4])

Die Erörterung über die Vorsätzlichkeit leitet uns naturgemäss über zu den Begriffen der Freiwilligkeit und Freiheit. Ausser ἐλεύθερος, κύριος und αὐτεξούσιος kommen hier vor allem in betracht die Ausdrücke ἑκών und ἐφ' ἡμῖν. Wir können hier der Führung der Schrift VI 8 folgen. Dass sich ἑκούσιος dem Sprachgebrauch nach auf das Verhältnis einer Handlung, bezw. ihrer Unterlassung, zum Willen bezieht, während ἐφ' ἡμῖν die Möglichkeit einer Handlung ganz ohne Rücksicht auf deren Ausführung oder Nichtausführung bezeichnet, dass sich das letztere zum ersteren wie δύναμις zu ἐνέργεια verhält, deutet Plotin nur an; es ist auch nicht wesentlich für seinen Gesichtspunkt. Plotin sucht offenbar wie Aristoteles vom Sprachgebrauch auszugehen; dabei müssen sich aber diese Begriffe erst manche Umformung gefallen lassen, bis sie ihm philosophisch brauchbar erscheinen. Ἐφ' ἡμῖν, bei uns stehend, d. i. in unserer Macht stehend, von uns abhängig, „ist alles, was wir unabhängig von Zufall oder Notwendigkeit oder von starken Leidenschaften, dem Willen ungehindert folgend, thun, was also allein unserem Willen dient und nur in so weit geschieht

---

1) Vgl. auch Arist. top. 126a 13 Πᾶσα βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. Ramsauer, Vorbem. zu Eth. Nic. III.

2) IV 4, 39, 95, 20 Οὐδὲ γὰρ ἡ προαίρεσις οὐδ' ὁ λόγος . . . ἀλλ' ἡ ἄλογος ψυχή.

3) I 2, 5, 55, 7.

4) Vgl. die entsprechenden Ausführungen über die Phantasie IV 3, 30 und 31. Weiter ins Einzelne zu gehen ist nicht angebracht, da Plotin diese Fragen schwerlich selbst so weit verfolgt hat.

oder nicht geschieht, als wir wollen.“ [1]) Hiebei ist zunächst zu beachten, dass der Zusatz „oder nicht geschieht“ schon hier nicht im Sinne einer völlig freien Wahl zwischen zwei Möglichkeiten gemeint ist, sondern nur besagen soll, dass der Begriff auch auf rein theoretische Thätigkeit Anwendung finden soll; es geht dies unzweifelhaft aus Plotins späteren Ausführungen hervor. [2]) Plotin will, um die gewonnene Begriffsbestimmung auch aufs intelligible Gebiet anwenden zu können, nicht die Folgerung gezogen wissen, dass, wenn etwas von uns abhängt, auch das Gegenteil möglich sein müsse. [3]) Ferner ist bemerkenswert, dass sich der Begriff nur auf die Thätigkeit, nicht auf den Willen selbst bezieht. Doch wird er — vielleicht unbewusst — in Plotins weiterer Untersuchung auch auf diesen ausgedehnt. *Ἑκούσιος* (freiwillig) deckt sich nach Plotin nicht völlig mit dem eben behandelten Begriff. „Freiwillig“ — so fährt er fort — „ist alles, was nicht erzwungen und zugleich mit Erkenntnis verbunden ist, von uns abhängig dagegen das, was wir auszuführen auch die Macht haben.“ [4]) Demnach muss wohl nach Plotin manches freiwillig sein, was nicht von uns abhängt; [5]) er führt hiefür kein Beispiel an, hat aber wohl Fälle im Auge, in denen eine Handlung zwar notwendig (*ἀναγκαῖος*), aber nicht erzwungen (*βίαιος*) ist, wo man sich also willig der Notwendigkeit fügt. Er bringt vielmehr nur ein Beispiel für den Fall, dass eine Handlung von uns abhängt, aber

---

1) VI 8, 1, 479, 4 *ὡς τούτου ἐσομένου ἂν ἐφ' ἡμῖν, ὃ μὴ τύχαις δουλεύοντες μηδὲ ἀνάγκαις μηδὲ πάθεσιν ἰσχυροῖς πράξαιμεν ἂν βουληθέντες, οὐδενὸς ἐναντιουμένου ταῖς βουλήσεσιν. Εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ' ἡμῖν· ὃ τῇ βουλήσει δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μή, παρ' ὅσον βουληθεῖμεν ἄν.*

2) Kap. 6 Anf.

3) Vgl. Aristot. Eth. Nic. III 7, 1113 b 7 *Ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί.*

4) VI 8, 1, 479, 10 *Ἑκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πρᾶξαι.*

5) Anders Aristot. Eth. Nic. V 10, 1135a 23 *Λέγω δ' ἑκούσιον, ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὑτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ.*

nach ihrer Vollbringung doch nicht als freiwillig erscheint. Wenn z. B. jemand die Macht hatte, zu töten, so wäre die vollführte That doch dann nicht freiwillig, wenn er nicht wusste, dass der zu Ermordende sein Vater war.[1]) Demnach ist nach Plotin für den ersteren Begriff das Wissen unwesentlich. Der Unterschied geht aber noch weiter: der Mord war auch deshalb unfreiwillig, weil er etwas Unerlaubtes war, während er doch in der Macht des Mörders lag. Man muss eben, fährt Plotin fort, beim Begriff der Freiwilligkeit das Wissen nicht aufs Einzelne beschränken, sondern allgemein fassen: auch das Nichtwissen, dass man etwas nicht thun darf, oder dass man es hätte lernen sollen, ist ein Zeichen der Unfreiwilligkeit.[2]) Damit geht Plotin ausdrücklich und wohl auch bewusst über Aristoteles hinaus und setzt an Stelle des Aristotelischen Begriffs der Freiwilligkeit,[3]) der sich so ziemlich mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch deckt, den Platonischen. Ziehen wir nun aber weitere Konsequenzen aus dem obigen Beispiel! Angenommen, es steht in jemands Macht, einen andern zu ermorden, so liegen zwei Möglichkeiten vor: die Vollbringung und die Unterlassung des Mordes.

---

1) 479, 12 *Καὶ συνθέοι μὲν ἂν πολλαχοῦ ἄμφω, καὶ τοῦ λόγου αὐτῶν ἑτέρου ὄντος, ἔστι δ' οὗ καὶ διαφωνήσειεν ἄν· οἷον εἰ κύριος ἦν τοῦ ἀποκτεῖναι, ἦν ἂν οὐχ ἑκούσιον αὐτῷ πεπραχότι, εἰ τὸν πατέρα ἠγνόει τοῦτον εἶναι.*

2) 479, 16 *Τάχα δ' αν κἀκεῖνο διαφωνοῖ ἔχοντι τὸ ἐφ' ἑαυτῷ* (d. h. vielleicht möchte für den, der etwas in seiner Macht hat, auch im folgenden ein Unterschied von der Freiwilligkeit bestehen)· *δεῖ δὴ καὶ τὴν εἴδησιν ἐν τῷ ἑκουσίῳ οὐκ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὅλως. Διὰ τί γάρ, εἰ μὲν ἀγνοεῖ ὅτι φίλιος, ἀκούσιον, εἰ δὲ ἀγνοεῖ ὅτι μὴ δεῖ, οὐκ ἀκούσιον; εἰ δ' ὅτι ἔδει μανθάνειν, οὐχ ἑκούσιον τὸ μὴ εἰδέναι ὅτι ἔδει μανθάνειν, ἢ τὸ ἀπάγον ἀπὸ τοῦ μανθάνειν.*

3) Eth. Nic. III 1, 1109 b 35 *Δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν.* III 2, 1110 b 31 *Οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου, ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου — ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην* (Lob und Tadel setzt nach III 1 Anf. Freiwilligkeit voraus) — *ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις.* (Über abweichende Auffassungen der beiden andern Ethiken vgl. Aumüller, Vergleichung der drei Arist. Ethiken, Progr. Landshut 1899 § 11.)

Erstere ist in diesem Falle unfreiwillig, letztere entweder freiwillig oder unfreiwillig, je nachdem sie auf Wissen beruht oder nicht. Damit ist aber gesagt, dass thatsächlich immer ein Bestimmungsgrund vorhanden ist, dass also in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*) nur eine Art der Bethätigung erfolgen kann. Es ist sonach hinsichtlich der Bethätigung der Freiheit jede Wahl ausgeschlossen; die Freiheit besteht nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*), ist aber in ihrer Verwirklichung immer ursächlich bestimmt, ebenso wie die Materie ohne Gestalt nicht existiert.[1]) Von allen Bethätigungen der Freiheit ist immer nur eine freiwillig. Es kann aber doch wohl nur diese eine als wahrhaft bei uns stehend aufgefasst werden; denn die Unwissenheit, auf der die Unfreiwilligkeit beruht, ist doch auch eine Art äusserer Zwang; die unfreiwillige Handlung kann also nach der Definition auch nicht in unserer Macht stehen. Damit ist wenigstens für die Bethätigung jeder wesentliche Unterschied zwischen den beiden Begriffen aufgehoben; es wird ja ausdrücklich auch für den Begriff „bei uns stehend" das Wissen als Merkmal gefordert.[2]) Ein notwendiges Ergebnis dieser Gedankenreihe ist, dass alles Böse, das ja nach Plato auf Täuschung beruht, unfreiwillig und auch nicht in unserer Macht ist.[3]) Die Folgerung jedoch, die nach der „Grossen Ethik"[4]) Sokrates zog, dass, wenn das Böse unfreiwillig ist, auch das Gute unfreiwillig sein müsse, erkennt Plotin, wie das Folgende zeigen wird, nicht an.

Abwechselnd mit *ἐφ' ἡμῖν* und ohne sachlichen Unterschied werden *κύριος* (vom Handelnden), *αὐτεξούσιος* und *ἐλεύθερος* (auch von der Handlung) gebraucht.

---

1) Es liegt hier das von Diodoros Kronos aufgeworfene Problem vor (worüber u. a. Cicero de fato 9, 17), dem übrigens Plotin nirgends näher getreten ist.

2) VI 8, 2 Anf.

3) VI 8, 3, 481, 19 *Διὸ καὶ τοῖς φαύλοις κατὰ ταύτας* (sc. *τὰς φαντασίας*) *πράττουσι τὰ πολλὰ οὔτε τὸ ἐπ' αὐτοῖς οὔτε τὸ ἑκούσιον δώσομεν.*

4) I 10, 1187a 7—13.

Plotin hat den oben festgestellten Begriff der Freiwilligkeit nicht immer streng gewahrt.[1]) Freiwillig im weiteren Sinne ist ihm überhaupt alles Naturgemässe.[2]) Nun schwankt aber auch der Gebrauch der Ausdrücke *κατὰ* und *παρὰ φύσιν*. Naturgemäss ist einerseits, was der höheren Natur der Seele, andererseits, was ihrer niederen entspricht. Letztere selbst ist naturgemäss als Produkt der allgemeinen Weltordnung, naturwidrig, sofern sie auf einem Abfall vom Guten beruht. Alles Naturwidrige ist nur relativ zu verstehen; absolut Naturwidriges gibt es nicht.[3])

Von dem Gegensatz der Freiheit, der Notwendigkeit, kann erst später gehandelt werden.[4]) Dagegen ist zur Vermeidung von Weitläufigkeiten und Missverständnissen jetzt schon vom Affekt (*πάθος*) zu reden.[5]) Freiheit ist ja nach der Definition auch durchs Freisein von starken Affekten gekennzeichnet. Nun steht aber unserm Philosophen der Satz fest, dass nur körperliche, d. h. aus Form und Materie zusammengesetzte, Dinge affizierbar sind, dass also die Seele, weil zur unkörperlichen Welt gehörig, keinem Leiden unterworfen sein kann. So kommen also auch die sogenannten Seelenaffekte, wie Lust und Schmerz, als Affekte nur dem Körper zu, freilich nicht dem Körper an sich, sondern dem belebten, der mit einem Schattenbild (*σκιά*), einer Spur (*ἴχνος*) der Seele verbunden ist.[6]) Was man dagegen an der Seele

---

1) So ist ihm das Eingehen der Seele in den Körper freiwillig und unfreiwillig zugleich: IV 3, 13, 26, 13. 24, 37, 24. IV 8, 5, 148, 29. VI 8, 10, 491, 26. (Vgl. auch Eth. meg. I 12, 1187b 37 ff. Eth. End. II 7, 1223a 28 ff.)

2) IV 3, 13, 26, 14 *Οὐ τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν.*

3) III 2, 17, 250, 5 *Τὸ παρὰ φύσιν τῷ παντὶ κατὰ φύσιν.* IV 8, 2, 144, 17. 23.

4) XIII. Abschnitt.

5) Vgl. bes. III 6 und I 1.

6) IV 4, 18, 64, 15 *Καὶ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζῴου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχον καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται.*

Affekt nennt, ist eine Erkenntnis (γνῶσις), ein Urteil (κρίσις), eine Wahrnehmung (αἴσθησις), Vorstellung (φαντασία) oder Meinung (δόξα), klarer oder dunkler, je nach dem Seelenteil, dem sie angehört, die selbst wieder Ursache körperlicher Affektionen, wie Erröten und Erbleichen, sein kann. [1]) Solche seelische Vorgänge sind aber keine Leiden, sondern Thätigkeiten (ἐνέργειαι). Der leidende Teil der Seele (παθητικόν) ist nur die Bedingung der Affekte. [2])

II.

Bevor wir mit Plotin den Begriff „bei uns stehend" am Menschen weiter verfolgen, empfiehlt es sich, seine Darlegungen über das Ich oder „Wir" des Menschen kennen zu lernen. [3]) Sofern der empirische Mensch (ὁ τῇδε ἄνθρωπος) aus Seele und Leib besteht, ist er ein zusammengesetztes Wesen, ein ζῷον. Aber das Lebende, also Wesentliche, in ihm ist doch die Seele. [4]) Diese ist aber ihrem Wesen nach einer Verbindung mit dem Leib unfähig und erzeugt deshalb als Spiegel- oder Schattenbild die mit dem Körper verbundene niedere Seele, die jedoch ihre Verknüpfung mit der intelligiblen Welt nicht aufgibt. So ist das Ich (ἡμεῖς) doppelter Art, je nachdem der sinnliche Teil mitgerechnet wird oder nicht. [5])

Nun zurück zu VI 8! Welchem Gebiet (Seelenvermögen) gehört das in unserer Macht Stehende an? [6]) Die Ant-

---

1) I 1, 5, 42, 29 ff. III 6, 4, 286, 16 ff. 19, 308, 23. IV 4, 19. IV 6, 2, 116, 26 ff. VI 4, 6, 369, 24.

2) III 6, 4.

3) IV 4, 18 ff. III 6 und bes. I 1.

4) Vgl. auch Plato Alc. I 129e ff.

5) I 1, 10, 47, 2 Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζῳωθὲν τὸ σῶμα. I 1, 7, 44, 32. 9, 46, 7. I 1, 13. I 4, 9 g. E. II 3, 9, 141, 4. III 1, 4, 219, 27. IV 3, 27 Anf. IV 4, 18, 64, 20. V 3, 3, 181, 25. VI 4, 14, 380, 10 ff. VI 7, 30 g. E.

6) VI 8, 2 Anf.

wort: dem Willen, ist allerdings schon in der Definition enthalten; es kann sich also hier nur darum handeln, was dieser Wille sein muss, um Prinzip der Freiheit sein zu können. Die Frage, ob der Wille frei ist, kann demnach gar nicht aufgeworfen werden. Wir wissen nun aus dem vorigen Abschnitt, dass Plotin unter dem Willen ein von richtiger Einsicht geleitetes Begehren versteht. Der Beweis in Kap. 2 ist folgender: Auf einen blossen Trieb oder ein blosses Streben kann die Freiheit (ἐφ' ἡμῖν) nicht zurückgeführt werden, sonst müsste auch Kindern, Tieren und Unzurechnungsfähigen Selbstbestimmung zukommen; vielmehr muss Überlegung, und zwar richtige, keine irregeführte, mit richtigem Streben verbunden sein.[1]) Solche Verbindung ist aber, wie der Gegensatz zu Begierde und Zorn und die zusammenfassenden Anfangsworte von Kap. 3 lehren, eben der Wille. Es sind nun zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: a) Die Überlegung ist dem Streben untergeordnet. Angenommen, dieses sei naturgemäss: Bezieht man nun das Wir auf das ganze Lebewesen, so ist diese Naturgemässheit Abhängigkeit der Seele von der Naturnotwendigkeit, also Unfreiheit; versteht man aber nur die Seele, so muss vieles, was man in unserer Macht stehend nennt, von diesem Begriffe ausgeschlossen bleiben. Zudem geht von der Seele auch blosse Überlegung (ohne Streben) aus, die in ihrer Wirksamkeit von den Begierden und der Phantasie getrübt und vom Streben geleitet, also schwerlich erst dadurch frei wird. Überhaupt ist Streben passives Verhalten, das durch einen Mangel bedingt und von einem äusseren Zweck geleitet wird. Endlich ist die Natur, nach der etwas wirkt, etwas von aussen Aufgedrungenes, und was sein Prinzip ausser sich hat, ist nicht seiner selbst Herr. Sonst müsste auch leblosen Wesen Selbstbestimmung zukommen; denn das hinzutretende Wahrnehmen oder Erkennen macht die Hand-

---

1) VI 8, 2, 479, 26. — 480, 2: λογισμὸς μετ' ὀρέξεως — ὀρθός — πεπλανημένος — ὀρθὴ ὄρεξις.

lung nicht freier.[1]) b) Die Überlegung (Vernunft) ist das Herrschende, sei es, dass sie neues Streben erregt oder das Streben hemmt. Im ersten Falle ist noch das Wie zu untersuchen, im zweiten ruht die Freiheit in der theoretischen Vernunft; alles Praktische ist nicht rein in unserer Macht.[2])

Bevor auf diese Fragen näher eingegangen wird, wird das Ergebnis der bisherigen Erörterung zusammengefasst und der Begriff der richtigen Einsicht durch den des Wissens, d. h. der notwendig richtigen Einsicht, ergänzt.[3]) Ausgeschlossen ist nicht nur jeder Zufall, sondern auch jede Einwirkung der Phantasie. Deshalb kommt dem Bösen keine Freiheit zu.[4]) Frei ist nur, wer durch die Wirkungen des Geistes (*νοῦς*) unabhängig ist von körperlichen Affekten, womit die Freiheit auf die Thätigkeit des Geistes als bestes Prinzip zurückgeführt ist; frei sind auch die aus jenem Prinzip stammenden Prämissen (des Handelns), nicht unfreiwillig die aus ihm hervorgehenden Äusserungen des Strebens.[5]) Somit hat Plotin ein Prinzip der Freiheit und zwei Möglichkeiten ihrer Bethätigung aufgestellt.

Jetzt erst geht es an die Beantwortung der schon oben[6]) gestellten, jetzt genauer formulierten Frage, wie denn etwas frei sein könne, was einem Streben entsprechend geschieht, da doch jedes Streben nach aussen führt und einen Mangel voraussetzt. Alles Streben ist doch ein passives Ver-

---

1) 480, 3—24. Nicht nach Plotins Sinn wäre demnach Chrysipps Gleichnis von der rollenden Walze (Cic. de fato 19, 43) oder Spinozas vom fliegenden Stein, der sich einbilde, aus freiem Antrieb zu fliegen. Vgl. III 1, 5, 220, 24 über den Unterschied des Ich vom *λίθος φερόμενος*. (Creuzer z. d. St. ed. Oxon.)

2) 480, 25—32. An Stelle von *λογισμός* ist *λόγος* getreten.

3) Kap. 3 Anf. s. o. S. 9[7]. An Stelle von *ὀρθὸς λογισμός* musste *ὀρθὸς λόγος* gesetzt werden.

4) Kap. 3, 481, 6—21 s. o. S. 15[8].

5) 481, 21—29. (23 *εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ' ἡμῖν καλλίστην ἀναγαγόντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν.*)

6) Kap. 2, 480, 27 f. vgl. 480, 12—14.

halten, selbst wenn das Ziel das Gute ist.[1]) Ja auch dem absoluten Geist (*νοῦς*) könnte man die Selbstbestimmung absprechen: a) weil er nach seiner Natur wirkend die Möglichkeit anders zu wirken nicht hat, b) weil ihm kein Handeln zukommt.[2]) Andererseits ist aber, wie schon gesagt, auch das Handeln unfrei, weil die Nötigung von aussen kommt.[3]) So scheint es also, dass weder der theoretischen noch der praktischen Thätigkeit Freiheit zuzusprechen ist; in beiden Fällen liegt eine Knechtschaft gegenüber der eigenen Natur vor.[4]) Zur Widerlegung, die aber zunächst nur die theoretische Thätigkeit des Geistes im Auge hat, sagt Plotin: a) Von Knechtschaft kann nicht die Rede sein, wo kein Zwang von anderer Seite einwirkt.[5]) b) Was aufs Gute gerichtet ist mit dem Bewusstsein, dass es gut ist, kann nicht gezwungen sein, da das Streben freiwillig ist.[6]) Knechtschaft besteht nach Plotins weiterer Ausführung nur da, wo man nicht die Macht hat (*κύριός ἐστιν*) zu seinem Guten, also auch nicht zum absolut Guten, zu gelangen, nicht aber da, wo man nicht die Macht hat, zum Schlechten zu gelangen.[7]) c) Wenn man sagt: seiner Natur dienen, so macht man einen Unterschied zwischen dem dienenden Subjekt und dem Objekt, dem es dient. Eine solche Trennung ist jedoch bei einem einfachen Wesen, wie der Geist ist, bei dem Sein

---

1) Kap. 4 Anf.

2) Kap. 4, 482, 2—6.

3) 482, 7 f.

4) 482, 8 *Ἀλλ' οὖν πῶς τὸ ἐλεύθερον, δουλευόντων καὶ τούτων τῇ αὑτῶν φύσει;*

5) 482, 9 *Ἢ εἰ μὴ ἑτέρῳ ἕπεσθαι ἠνάγκασται, πῶς ἂν τὸ δουλεύειν λέγοιτο;*

6) 482, 10 *Πῶς δὲ πρὸς τὸ ἀγαθόν τι φερόμενον ἠναγκασμένον ἂν εἴη, ἑκουσίου τῆς ἐφέσεως οὔσης, εἰ εἰδὼς ὅτι ἀγαθὸν ὡς ἐπ' ἀγαθὸν ἴοι;* dieser Grund besagt weiter nichts, als dass ein solches Streben dem oben aufgestellten Freiheitsbegriff entspricht, während den Einwänden ein anderer zu grunde liegt.

7) 482, 13—21. (Vgl. Aug. civ. dei 5, 10 p. 208, 26 ff. Domb.)

und Thätigkeit das Gleiche ist, undenkbar.[1]) Gilt Selbstbestimmung vom Geist nicht im landläufigen Sinne, so gilt sie in einem höheren Sinne, insofern er selbst Prinzip ist.[2]) Und will man ihn auf ein anderes Prinzip, das Gute, zurückführen, so ist eben dies nicht ausser ihm.[3]) Wenn der Geist nach jenem Guten wirkt, so ist er (nach b) eben noch mehr frei, da ja die Freiheit im ungehinderten Streben nach dem Guten besteht.[4]) Die Richtung aufs Gute ist eben unveränderlicher Besitz des Geistes und ist gleich einem Beruhen in sich selbst.[5]) Die drei Hypostasen der übersinnlichen Welt sind ja nach Plotin einander immanent.

Plotin hat hier wieder die eingangs erwähnte Methode befolgt. Um die Freiheit der „Götter" zu erklären, geht er vom Menschen aus, wird aber auf die intelligible Welt geführt, um nun sub specie aeternitatis wieder die menschliche Freiheit zu betrachten. Er stellt nämlich jetzt die Frage, ob dieser Freiheitsbegriff nur vom reinen (nicht dem menschlichen) Geiste gelte oder auch der Seele zukomme, die dem Geist entsprechend wirkt und tugendhaft handelt.[6]) Nach dem Bisherigen erwartet man, dass Plotin, wie anderwärts, die Freiheit der Seele auf ihre Immanenz im Geist gründe;[7]) dies geschieht jedoch zunächst nicht.

---

1) 482, 21—29. Vgl. Paul. ad Rom. 6, 15—20, wo V. 19 der Ausdruck *δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ* mit dem Zusatz entschuldigt wird: *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.*

2) 482, 30—483, 1.

3) 483, 1 *Καὶ εἰ ἄλλην δὲ ὁ νοῦς ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' οὐκ ἔξω αὐτοῦ ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθῷ.* Vgl. den Einwand 480, 14 ff.

4) 483, 3—7.

5) 483, 7—9 *Ἤδη γὰρ ἔχει τὸ πρὸς αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ ὁρμώμενον* (Kirchh. st. *ὁρώμενον*), *καὶ ἐν αὐτῷ* (sc. *ἐστιν*), *εἴπερ πρὸς αὐτό, ὃ ἄμεινον ἂν εἴη αὐτῷ ἐν αὐτῷ ἂν εἶναι* [*εἴπερ πρὸς αὐτό*] (d. h. was in noch besserem Sinn für ihn ein in sich Sein ist). Vgl. Kap. 6, 485, 22—27.

6) Kap. 5 Anf. Die Frage ist schon 481, 26 vorläufig bejaht.

7) *Ψυχή* und *ψυχῇ εἶναι* ist dasselbe VI 8, 14, 497, 8 vgl. I 1, 2 Anf. Nur ist diese Identität minder vollkommen als beim *νοῦς* VI 8, 12, 493, 22—494, 2.

Er hält sich nun zuerst an den zweiten Teil der gestellten Frage, der sich aufs Handeln bezieht, und kommt so auf das schon vorher aufgeworfene,[1]) aber noch nicht gelöste Problem zurück, ob Freiheit im Handeln sein könne, weil die Nötigung von aussen komme. Hier, sagt Plotin, darf man erstens die Freiheit nicht auf den Erfolg beziehen, der ja nicht von uns abhängt, sondern auf die Thätigkeit, soferne sie gut ist und von uns ausgeht.[2]) Zweitens ist die Handlung durch gegebene Bedingungen, die selbst gegen unseren Willen sein können, bestimmt, z. B. tapferes Verhalten durch Krieg.[3]) Vollkommen frei kann nur der zu grunde liegende Wille sein, der unabhängig von äusseren Umständen ist, während die Handlung selbst ein Gemisch aus Notwendigkeit und Freiheit vorstellt.[4]) Dieser Wille ist identisch mit der der praktischen Tugend zu grunde liegenden Gesinnung. Nur von dieser kann das Platonische *ἀδέσποτος ἡ ἀρετή* gelten.[5]) Sie ist gleichsam ein zweiter Geist (neben dem Geist an sich, *αὐτονοῦς*), ein Zustand, der die Seele gleichsam zum Geist macht. So ergibt sich auch hier wieder, dass die Freiheit nicht im Handeln, sondern in dem jeder praktischen Thätigkeit entrückten Geist beruht.[6]) Die gleichen Gedanken werden im folgenden Kapitel weiter ausgeführt und verschieden formuliert.[7]) Das

---

1) Kap. 4, 482, 7.

2) Kap. 5, 483, 13—17. Vgl. Porphyr. bei Stob. ecl. 2, 374 Heer.

3) 483, 17—484, 2.

4) 484, 2 *Ἆρ' οὖν τὰς πράξεις μὲν ἀναγκαίας, τὴν δὲ βούλησιν τὴν πρὸ τῶν πράξεων καὶ τὸν λόγον οὐκ ἠναγκασμένον φήσομεν;*

5) 484, 12. Vgl. II 3, 9, 141, 7. IV 4, 38, 93, 23 (Pl. rep. 617e).

6) 484, 15 *Εἰ οὖν οἷον νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν ἡ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα, πάλιν αὖ ἥκει οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐν νῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων.*

7) So auch in der korrupten Stelle 485, 19 - 22, die vielleicht so zu lesen ist: *Ὅσα οὖν ἐκ ταύτης καὶ διὰ ταύτην* (sc. *τὴν ἀνάγκην*) *ἐφ' ἡμῖν, ἔξω τε καὶ ἐφ' αὑτοῖς* (*αὐτῆς* libri), *ὃ δ'* (om. ll.) *αὐτὴ βούλεται καὶ ἐνεργεῖ ἀνεμποδίστως, τοῦτο καὶ πρῶτον ἐφ' ἡμῖν.* „Was nun aus dieser Notwendigkeit und um ihretwillen von uns abhängt, ist zugleich ausser

Immaterielle ist das Freie und das Prinzip der Freiheit.[1]) Der Wille, von dem hier die Rede ist, braucht sich durchaus nicht aufs Praktische zu beziehen.[2]) Er ist die Richtung aufs Gute und somit eine Nachahmung des Geistes. Was der Wille will, besitzt der Geist, für den Wollen gleich Denken ist.[3])

Zusammenfassend sagt Plotin: Die Seele wird frei, wenn sie durch den Geist ungehindert dem Guten zustrebt, und was sie aus diesem Grunde thut, ist von ihr abhängig; der Geist ist frei um seiner selbst willen, das Gute ist selbst der Gegenstand des Strebens und die Quelle der Freiheit für alles andere.[4])

Alle diese Ausführungen dienen für Plotin nur als Einleitung zu seinem Thema, ob den Göttern, insbesondere dem Guten, Freiheit zukomme. Für uns sind aber noch manche Fragen über die menschliche Freiheit ungelöst. Wir haben nur die Freiheit als Zustand kennen gelernt, wie sie im zeitlichen Leben höchstens dem Weisen (*σπουδαῖος, σοφός*) zukommt. Wie steht es aber mit der Erhebung in diesen Zustand und mit dem Fallen aus demselben? Liegt auch den bösen, also unfreien Handlungen diese „transcendentale" Freiheit zu grunde? Genügt dieser Freiheitsbegriff dem Gerechtigkeitsgefühl, wenn von Sünde und Strafe die Rede ist? Erscheint nicht endlich dieser Begriff so allgemein, so farblos, dass man billig zweifeln kann, ob der Mensch auch als Individuum frei ist? Auf alle diese Fragen sollen uns die folgenden Untersuchungen führen.

---

uns und von uns abhängig (also bedingt, sekundär frei); was aber die Seele als solche will und ungehindert wirkt, das ist in erster Linie von uns abhängig." Vgl. III 1, 9 u. 10.

1) 485, 16 *ὡς τὸ ἄνλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.*

2) Kap. 6 Anf. S. o. S. 13.

3) Kap. 6, 485, 27—486, 1.

4) Kap. 7 Anf.

III.

Plotin hat die Freiheit der Seele auf den Geist zurückgeführt. Der Geist ist aber, obwohl eine Vielheit von Ideen in sich fassend, unteilbare Einheit. Ja auch die Seele ist ihrem Wesen nach unteilbar. Sie ist zwar an die Körper verteilt, jedoch so, dass sie in jedem Körper ganz ist, wenn sie auch der Empfänglichkeit desselben entsprechend nur mit einem Teil ihres Wesens auf ihn wirkt. Was in die Körper eingeht, ist nur ein Abbild von ihr. Angesichts solcher Auffassung fragt es sich, ob nach Plotin von individueller Freiheit die Rede sein kann.[1])

Dass die Einzelseele, speciell die menschliche, frei ist, ist von Plotin schon in einer seiner frühesten Schriften (III 1)[2]) als ein Axiom aufgestellt, auf das er seine Lehre von dem Verhältnis der Einzelseele zur Weltseele gründet. Bei der Widerlegung der vier entgegengesetzten Ansichten ist jedesmal die Wahrung der Freiheit einer der wichtigsten Gründe.[3]) Allen aufgestellten Forderungen[4]) aber soll der Satz genügen, dass die Einzelseelen neben der Weltseele als selbständige Prinzipien stehen,

---

1) Wenn sich auch vielleicht Plotin diese dem antiken Denken viel ferner liegende Frage nicht mit voller Klarheit gestellt hat, so bietet er doch genug Material zu deren Beantwortung.

2) *Περὶ εἱμαρμένης.* Die gleiche Frage behandelt IV 3, Kap. 1—8.

3) III 13, 218, 28 (gegen die Atomistik) *Ὅλως γὰρ τὸ ἡμέτερον ἔργον καὶ τὸ ζῴοις εἶναι ἀπολεῖται, φερομένων ἢ τὰ σώματα ἄγει.* 4, 219, 27 (gegen die Annahme einer als einzige Ursache alles durchdringenden und unmittelbar leitenden Weltseele) *Ὥστε οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον.* 5, 220, 22 (gegen die Abhängigkeit vom Laufe der Gestirne) *Ὅτι καὶ οὗτος ἕτερον τρόπον ἐκείνοις ἀνατίθησι τὰ ἡμέτερα, . . . ἡμῖν δὲ οὐδὲν διδοὺς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὑτῶν καὶ ἐκ τῆς αὑτῶν φύσεως ἔργον.* 7, 223, 16 (gegen die *λόγοι σπερματικοί*) *Τοιαῦτα δὲ ὄντα ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ὡρμημένα ἡμῖν οὐδὲν καταλείψει ἢ φέρεσθαι, ὅπῃ ἂν ἐκεῖνα ὠθῇ.*

4) Kap. 8 Anf. *Τίς οὖν ἄλλη αἰτία . . . ἀναίτιόν τε οὐδὲν καταλείψει ἀκολουθίαν τε τηρήσει καὶ τάξιν ἡμᾶς τέ τι εἶναι συγχωρήσει προρρήσεις τε καὶ μαντείας οὐκ ἀναιρήσει;*

gleichsam als Schwestern, nicht als Töchter.[1]) Der Einzelne ist nun als Lebewesen ein Produkt der Weltseele und der eignen. Denn der Körper ist als Teil des Alls von der Weltseele schon vorgebildet.[2]) So ist denn die an den Körper gebundene Seele nach dieser ihrer niederen Natur dem Verhängnis (εἱμαρμένη), d. h. den Naturgesetzen, unterworfen.[3]) Was aber auf das Urprinzip in ihr zurückgeht, ist frei.[4]) „Das Beste stammt von uns," d. h. dem höheren Ich.[5])

Indem so Plotin den Einzelseelen ihren Platz neben, nicht unter der Weltseele anweist, hat er jene zwar von den niederen Naturgesetzen unabhängig gemacht; ihrem höheren, freien Wesen nach bleiben sie aber unter sich und mit der Weltseele eins. Das Trennende ist lediglich der Körper, im letzten Grunde die Materie.[6]) Demnach muss das freie Prinzip, das doch auf die höhere Seele zurückgeht, sich als ungeteilte Einheit für alle geltend machen.[7])

---

1) Kap. 8, 224, 2 *Ψυχὴν δὴ δεῖ ἀρχὴν οὖσαν ἄλλην ἐπεισφέροντας εἰς τὰ ὄντα, οὐ μόνον τὴν τοῦ παντός, ἀλλὰ καὶ τὴν ἑκάστου μετὰ ταύτης, ὡς ἀρχῆς οὐ σμικρᾶς οὔσης, πλέκειν τὰ πάντα, οὐ γιγνομένης καὶ αὐτῆς, ὥσπερ τὰ ἄλλα, ἐκ σπερμάτων, ἀλλὰ πρωτουργοῦ αἰτίας οὔσης.* Vgl. II 9, 18, 211, 2. IV 3, 4, 14, 4. 6, 16, 3.

2) IV 3, 6, 16, 4 ff. VI 7, 7, 433, 18. So lässt Pl. den niederen Seelenteil geradezu von der Weltseele stammen: IV 3, 27 Anf.

3) III 1, 10, 225, 16—19. Vgl. II 2, 2, 131, 22 *Πῶς οὖν ἄνθρωποι; ἢ ὅσον παρὰ τοῦ παντός, μέρος, ὅσον δὲ αὐτοί, οἰκεῖον ὅλον.*

4) III 1, 9 Anf. Das gleiche Resultat wie in VI 8: *Ἀναγκαῖα ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται . . . Ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψ. πράττῃ τι καὶ ὁρμᾷ . . ., οὐχὶ ἑκούσιον τὴν πρᾶξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὑτῆς χείρων οὖσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὁρμαῖς ᾖ χρωμένη. Λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἥτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν* (vgl. Defin. v. *ἑκούσιος* S. 13).

5) Kap. 10, 225, 19 *Τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν.*

6) IV 9, 5, 157, 14 *Ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε.* VI 7, 7, 433, 17 *ὃ ἡ ὕλη ἐθέλει τῇ ἐπιτηδειότητι.*

7) VI 5 Anf. . . . *ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν.*

Nun ist aber schon die Einheit des Geistes implicite zugleich Vielheit, in der das Einzelne ungeschieden und doch auch geschieden ist.[1]) Fasst nun schon der Geist in sich eine Fülle von Geistern (*νοῖ*, *νόες*) oder Ideen, so ist die Seele, in deren Natur ja die Verteilung an die Körperwelt liegt, noch mehr Vielheit.[2]) Schon vor der Welt, sagt Plotin, waren „wir" in der Welt des Geistes als Teile desselben, aber nicht in Sonderexistenz. Diesem geistigen Menschen, der jeder von uns war, hat sich der empirische „um- und angelegt" und uns so zu einem Doppelwesen gemacht. Das an dieser Stelle gebrauchte Gleichnis von der Stimme, die von verschiedenen Ohren verschieden vernommen wird, passt nur dann, wenn angenommen wird, dass sie die Elemente, die von den Ohren gesondert gehört werden, schon in sich enthält.[3])

Schon aus diesen Erwägungen dürfen wir annehmen, dass nach Plotin das freie Prinzip in der Seele zugleich individuell gefärbt ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist es erklärlich, dass er in der Schrift über das Verhängnis die Verschiedenheit der Charaktere wenigstens teilweise darauf zurückführt. Wenn unter gleichen äusseren Umständen, führt er aus, die grösste Mannigfaltigkeit der Charaktere und Gesinnungen herrscht, so muss diese ein anderes Prinzip haben.[4]) Dieses Prinzip aber, das doch als Ursache der Verschiedenheit individuell geschieden sein muss, ist nicht etwa bloss ein relatives, auf eine frühere Lebensperiode zurückgehendes, sondern es ist, wie der Gedanken-

---

1) VI 9, 5, 514, 15 *πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον.* III 8, 9, 342, 22 u. a.

2) IV 3, 5, 15, 5 *Ἐπεὶ κἀκεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται . . . ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτό, ὅ ἐστιν, εἶναι. Οὕτω τοίνυν καὶ ψυχαί, ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, . . . μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι.* VI 4, 4, 368, 5.

3) VI 4, 14, 380, 10—15, 381, 6

4) III 1, 5, 221, 4—7.

gang der Schrift lehrt, das gleiche, das später Urprinzip [1]) genannt wird.

Die Verschiedenheit der Charaktere und Handlungen, wie auch der Schicksale (s. IV. Abschn.), ist nun sowohl durch jene ursprüngliche Anlage als durch äussere Einflüsse bedingt. [2]) Wenn Plotin vielfach das Leben in einer früheren Periode mit hineinbezieht, so ist das mit zu letzteren zu zählen. [3]) Ebendahin gehört auch die Vererbung von Eigenschaften, der ja schon Plato grosse Bedeutung zugemessen hatte. [4]) Plotin denkt sie als Übertragung von wirkenden Begriffen (*λόγοι*) von den Eltern auf die Kinder, [5]) nicht etwa als Übergang der Seelen der ersteren auf die letzteren. [6]) Sie kann unmittelbar nur den niederen Seelenteil betreffen. [7])

Die ursprüngliche Verschiedenheit der Seelen besteht auch in verschiedener Vollkommenheit, indem die einen dem Geist näher stehen als die anderen. Darauf gründet sich auch der Unterschied der Weltseele von den Teilseelen. [8])

Jede Seele wählt nach Plotin den ihr entsprechenden Körper nach ihrer momentanen Disposition (*διάθεσις*). [9]) Diese aber geht auf eine urbildliche Disposition oder Willensrichtung zurück, [10]) die demnach das Prinzip der Charakter-

---

1) *πρωτουργὸς αἰτία* Kap. 8, 224, 7.

2) IV 3, 15, 27, 27 *Γίγνονται δὲ διάφοροι ἢ σωμάτων, εἰς ἃ ἐνεκρίθησαν, παραλλαγαῖς ἢ καὶ τύχαις ἢ καὶ τροφαῖς, ἢ αὐταὶ παρ' αὐτῶν τὸ διάφορον κομίζουσιν, ἢ πᾶσι τούτοις ἢ τισὶν αὐτῶν.*

3) z. B. IV 3, 8, 18, 5—11.

4) Tim. 87b. rep. 459a. leg. 775c.

5) V 7, 2 Anf.

6) IV 3, 7 E. Anders bei Entstehung von mehreren Lebewesen aus einem verendeten Tier oder einer abgestorbenen Pflanze III 4, 6, 266, 14—18.

7) III 1, 5, 221, 1—4.

8) IV 3, 6. III 2, 18 Anf. *Χείρους δὲ καὶ βελτίους ψυχαὶ αἱ μὲν καὶ δι' ἄλλας αἰτίας, αἱ δὲ οἷον ἐξ ἀρχῆς οὐ πᾶσαι ἴσαι.* III 1, 9, 224, 29.

9) IV 3, 12, 25, 23. Näheres im folgenden Abschnitt, dem zur Vermeidung von Wiederholungen der ganze deduktive Teil zugewiesen ist.

10) IV 3, 13 Anf. *προαίρεσις καὶ διάθεσις ἀρχέτυπος.* Vgl. III 4, 5 Anf.

verschiedenheit ist, der intelligible Charakter. Da nun aber nach Plotin in jener Welt nur Freiheit herrscht,[1]) die von den Seelen erst durch den Eingang in den Körper aufgegeben wird,[2]) so kann er sich die urbildliche Disposition nur als frei gedacht haben. Wir dürfen sie geradezu dem freien Prinzip, sofern es individuell geschieden ist, gleichsetzen. „Jede Seele ist, soviel sie sein will.“[3])

Die Einzelseele wird auch als Logos gedacht, d. h. als eine vom Geist (*νοῦς*) ausgehende Kraft, als wirkender Begriff. Sie ist aber auch zugleich Trägerin aller der Begriffe, die in den verschiedenen Daseinsformen nach einander zur Entfaltung kommen.[4]) Ja sie enthält alle die Begriffe, welche die Welt hat,[5]) und muss sie enthalten, weil im intelligiblen Gebiet das Einzelne zugleich das Ganze ist. Worin aber dann ihre Besonderheit besteht, ob sie etwa wie die Leibnizschen Monaden das Universum nach ihrem besonderen Gesichtspunkt repräsentiert, darüber lässt uns Plotin im unklaren. Er dachte sich wohl die Stärke und Anordnung dieser wirkenden Begriffe verschieden, wie er es bei der Vererbung annimmt.[6])

Jedenfalls geht also die Seele auch in ihrer Besonderheit in das Gebiet des Geistes zurück. Ja jede steht in Verbindung mit einem Einzelgeist,[7]) d. h. mit einer Idee.

---

1) VI 8, 6, 485, 16 *Τὸ ἄνυλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον.*

2) III 1, 8, 224, 8—10.

3) IV 3, 8, 19, 11 *Καὶ αὗται τοίνυν οὐ πέραιτι ἀλλοτρίῳ ἐστὶν ἑκάστη ὅ ἐστιν, οἷον τοσαύτη, ἀλλ' αὐτή ἐστιν ὅσον θέλει.*

4) V 7, 1, 228, 9 *Ἀλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἑκάστου ὧν διεξέρχεται τοὺς λόγους ἔχει πάντων, πάντες αὖ ἐκεῖ.*

5) Ebenda 228, 11 *Ἐπεὶ καὶ λέγομεν, ὅσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους καὶ ἑκάστην ψυχὴν ἔχειν.* III 4, 3, 263, 10 *Ἕσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός.* III 4, 6, 265, 25 *Χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν* (vgl. Tim. 41d). IV 3, 3, 26, 22 *Ἔγκειται γὰρ ἑκάστῳ τὸ καθόλου.* Vgl. auch Porph. sent. 17 Dbn.

6) V 7, 2.

7) IV 3, 5, 15, 8. S. o. S. 26[2].

So muss denn Plotin mit Durchbrechung des Grundgedankens der platonischen Ideenlehre[1]) auch Ideen von Einzelwesen anerkennen, d. h. nicht von Einzelmenschen, aber von Einzelseelen und somit von Individuenreihen, die eine Einzelseele durchwandert.[2]) Daneben spricht Plotin aber auch von einer Idee des Menschen, einem Menschen an sich, dessen Abbilder alle Einzelmenschen sind, ebenso wie alle Pferde oder Bäume Abbilder ihrer Ideen.[3]) Da nun aber die Einzelseele zugleich alle wirkenden Begriffe umfasst, so begreift sie natürlich auch die von den genannten Ideen ausgehenden, die nach der Disposition der Seele im zeitlichen Leben zur sinnlichen Erscheinung kommen.

Um zu begreifen, wie es Plotin möglich ist, den Einzelseelen wie den Einzelideen, die doch dem Allgemeinen, dem Geist, ihre Sonderexistenz verdanken, Freiheit zuzuschreiben, müssen wir wieder darauf verweisen, dass die Seelen, ebenso wie die Ideen, dem Geist immanent sind. Diese Immanenz bedeutet Identität des Besonderen mit dem Allgemeinen, mit seinem Begriff, seinem Sein.[4]) So ist jeder von uns hinsichtlich seiner Seele zwar nicht Sein an sich, wie der Geist, und nicht wir, sondern das Sein an sich ist Herr unseres Seins; denn jenem verdanken wir das unterscheidende Merkmal unseres Seins. Da wir aber zugleich das Allgemeine, also Sein an sich, sind, so sind wir das, was unser Herr ist, also selbst Herren über unser Sein.[5])

---

1) rep. 596a.

2) V 7. Vgl. VI 8, 14 Anf. . . *οἷον ἄνθρωπος ὅδε ἕτερος καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι· μετέχει γε μὴν ὁ ἄνθρωπος τοῦ ὃ ἐστιν ἀνθρώπῳ εἶναι. Ψυχὴ δὲ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν* (vgl. I 1, 2 Anf.), *εἰ ἁπλοῦν ψυχὴ καὶ μὴ κατ' ἄλλου, καὶ ἄνθρωπος αὐτὸ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι.*

3) VI 7, 4 ff. u. a.

4) I 1, 2 Anf. III 2, 14, 242, 11 f. *Τὸ ἄνω πᾶν πάντα, τὸ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον.* VI 7, 1, 425, 29 ff. (s. u.) VI 8, 14, 497, 8.

5) VI 8, 12, 493, 22 *Λεκτέον τοίνον πρὸς ταῦτα ὧδε, ὡς ἕκαστος μὲν ἡμῶν κατὰ μὲν τὸ σῶμα πόρρω ἂν εἴη οὐσίας, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ὃ μάλισιά ἐσμεν μετέχομεν οὐσίας, καὶ ἐσμέν τις οὐσία· τοῦτο δέ ἐστιν οἷον*

Diese Beweisführung kann ebensowohl auf das Verhältnis der Ideen zum Geist, wie auf das der Seele zu diesem und auf das der Einzelseelen zur Seele an sich angewendet werden.

Es ist klar, dass auch von einer ursächlichen Abhängigkeit im Gebiet des Übersinnlichen nicht im eigentlichen Sinne die Rede sein kann. Wie dort Vergangenheit und Zukunft Gegenwart ist,[1]) so ist auch das Ding und seine Ursache, das Was und das Warum, identisch, jedes Ding enthält in sich seine Ursache. Erst in der Erscheinung entfaltet sich dieses In- und Miteinander zu einem ursächlichen und zeitlichen Nacheinander.[2])

Die Zeit- und Kausalitätslosigkeit hat die Plotinische übersinnliche Welt mit dem Kantschen „Ding an sich" gemein. Doch mag die Kluft, die die Anschauungen der beiden Philosophen trennt, auch noch so weit sein, der Kantsche Satz, dass der Mensch nicht als Phänomen, sondern als Noumen frei sei, ist die beste Formulierung des Grundgedankens der Plotinischen Freiheitslehre.

IV.

Wir haben gesehen, dass das freie Prinzip ebensowohl als untrennbare Einheit, wie als individuell geschieden

---

σύνθετόν τι ἐκ διαφορᾶς καὶ οὐσίας· οὔκουν κυρίως οὐσία οὐδ' αὐτοουσία· διὸ οὐδὲ κύριοι τῆς αὐτῶν οὐσίας· ἄλλο γάρ πως ἡ οὐσία καὶ ἡμεῖς ἄλλο, καὶ κύριοι οὐχ ἡμεῖς τῆς αὐτῶν οὐσίας, ἀλλ' ἡ οὐσία αὐτὴ ἡμῶν, εἴπερ αὕτη καὶ τὴν διαφορὰν προστίθησιν. Ἀλλ' ἐπειδή, ὅπερ κύριον ἡμῶν, ἡμεῖς πώς ἐσμεν, οὕτω τοι οὐδὲν ἧττον λεγοίμεθα ἂν αὐτῶν κύριοι.

1) III 7, 3.

2) VI 7, 1, 425, 29 *Οὐ μὴν ἀλλ' εἰ δεῖ ἑκάστην ἐνέργειαν μὴ ἀτελῆ εἶναι . . ., δεῖ ἐν ὁτῳοῦν τῶν αὐτοῦ πάντα ἐνυπάρχειν· δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι καὶ τοῦ μέλλοντος ὡς ἤδη παρόντος εἶναι.* 426, 7 *Πάντα ἄρα ἤδη ἦν καὶ σὲι ἦν καὶ οὕτως ἦν, ὡς εἰπεῖν ὕστερον τόδε μετὰ τόδε· ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἷον ἁπλούμενον ἔχει δεικνύναι τόδε μετὰ τόδε, ὁμοῦ δὲ ὂν πᾶν τόδε· τοῦτο δέ ἐστιν ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν.* Kap. 2, 426, 24 *Ἐκεῖ δ' ἐν ἑνὶ πάντα, ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος.* 427, 24 *Εἰ οὖν ἡ συνυπόστασις ὁμοῦ πάντων . . . καὶ δεῖ μὴ ἀπηρτῆσθαι, ἐν αὐτοῖς ἂν ἔχοι τὰ αἰτιατὰ τὰς αἰτίας.*

zu denken ist. In letzterer Hinsicht ist es Mitursache der Verschiedenheit der Charaktere und Handlungen, aber auch der Schicksale, die als Vergeltung der ersteren erscheinen. Dem Bösen gegenüber wird die Vergeltung zur Strafe. Soll eine solche, die doch den Aristotelischen Freiheitsbegriff voraussetzt,[1]) mit der Unfreiheit des Bösen vereinbar sein, so müssen auch die unfreien Handlungen auf das freie Prinzip zurückgehen.[2]) Ergibt sich dies auch als Konsequenz des vorigen Abschnittes, so ist doch auch noch festzustellen, dass Plotin dieses Problem gestellt und diese Konsequenzen gezogen hat.

Ersteres geschieht ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt der Theodicee[3]) und die Antwort lautet: Die Unfreiwilligkeit der Sünde hebt doch die Thatsache nicht auf, dass der Handelnde von sich selbst aus handelt, und weil er selbst handelt, sündigt er selbst.[4]) Wir erinnern uns hier, dass das Selbst doppelter Art ist. Das Sündigende ist natürlich das Selbst im weiteren Sinne, das das höhere, freie Selbst mit umfasst. Einem zweiten Einwand,[3]) der sich auf die Notwendigkeit des Schlechtseins beruft, wird mit der Ant-

---

1) Eth. Nic. III Anf. Vgl. Plato ap. 26a.

2) Allerdings findet sich auch eine Auffassung der Vergeltung, nach der die Freiheit unwesentlich ist: die Weltharmonie erfordert, dass jedem Ding sein Platz angewiesen wird (III 2, 4 Schl. u. 5 Anf.). Dass die Aufgabe der Freiheit selbst ein Akt der Freiheit sein muss, scheint mir nach Plotins Sinn weniger wesentlich, als es z. B. Vogt, Neopl. und Christ. S. 80 annimmt.

3) III 2, 10 Anf. *Ἀλλ' εἰ ἄνθρωποι ἄκοντές εἰσι κακοὶ καὶ τοιοῦτοι οὐχ ἑκόντες, οὔτ' ἂν τις τοὺς ἀδικοῦντας αἰτιάσαιτο, οὔτε τοὺς πάσχοντας ὡς δι' αὐτοὺς ταῦτα πάσχοντας. Εἰ δὲ δὴ καὶ ἀνάγκη οὕτω κακοὺς γίνεσθαι, εἴτε ὑπὸ τῆς φορᾶς εἴτε τῆς ἀρχῆς διδούσης τὸ ἀκόλουθον ἐντεῦθεν, φυσικῶς οὕτως. Εἰ δὲ δὴ ὁ λόγος αὐτός ἐστιν ὁ ποιῶν, πῶς οὐκ ἄδικα οὕτως;* (Die Besprechung dieses dritten Einwandes verschieben wir auf den folgenden Abschnitt.)

4) III 2, 10, 239, 11 *Ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκοντες, ὅτι ἁμαρτία ἀκούσιον· τοῦτο δὲ οὐκ ἀναιρεῖ τὸ αὐτοὺς τοὺς πράττοντας παρ' αὑτῶν εἶναι, ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἁμαρτάνουσιν· ἢ οὐδ' ἂν ὅλως ἡμαρτον μὴ αὐτοὶ οἱ ποιοῦντες ὄντες.*

wort begegnet, dass diese Notwendigkeit kein äusserer Zwang ist. Denkt man nun die Notwendigkeit als Abhängigkeit vom Umschwung der Welt (*φορά*), so muss man daneben noch eine Selbständigkeit des Ich gelten lassen; sonst wäre ja alles so, wie es die schaffenden Mächte wollten, und es gäbe gar kein Widerstreben der Menschen, auch nicht der Gottlosen; nun aber kommt dieses (Widerstreben) von ihnen selbst.[1]) Fasst man dagegen die Notwendigkeit als eine von einem Prinzip ausgehende Reihe von Ursachen und Wirkungen, so ist zu bedenken, dass auch die Menschen Prinzipien sind; zum Schönen wenigstens führt sie ihre eigene Natur, und diese ist ein selbständiges Prinzip.[2]) Dieses Argument besagt doch wohl, dass ebenso wie das Gute (die Richtung aufs Schöne), so auch das Böse auf ein freies Prinzip zurückgeht; nur wird es beim Guten direkt wirksam sein, beim Bösen indirekt, sofern es nicht stark genug ist, um die Wirkungen anderer Prinzipien zu überwinden;[3]) dass es aber nicht stark genug ist, muss in letzter Linie auf seiner individuellen Besonderheit beruhen.[4])

Ein anderer Versuch hat folgenden Gedankengang: Wäre der Mensch bloss Geschöpf, so dürfte man ihn nicht tadeln; nun aber trifft ihn allein die Schuld für seine Schlechtigkeit, weil er noch ein anderes, freies Prinzip in sich hat.[5]) Dieses ist nicht in allen wirksam, weil sich neben ihm noch andere geltend machen.[6]) Dass dies der Fall ist, hängt nicht etwa von der Materie, sondern in letzter Linie von dem

---

1) III 2, 10, 239, 15—20 . . . *νῦν δὲ παρ' αὐτῶν τοῦτο.*

2) III 2, 10, 239, 21—25 . . . *ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι· κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχῇ αὕτῃ αὐτεξούσιος.*

3) Vgl. III 1, 10, 225, 14 ff. III 3, 4, 254, 29 ff.

4) Es gibt ja auch ursprüngliche Abstufungen in der Vollkommenheit (s. o. S. 27[8]).

5) III 3, 4 Anf. . . . *Οὐ γὰρ μόνον ὃ πεποίηται ἐστιν, ἀλλ' ἔχει ἀρχὴν ἄλλην ἐλευθέραν οὐκ ἔξω τῆς προνοίας οὖσαν οὐδὲ τοῦ λόγου τοῦ ὅλου.*

6) 254, 29—255, 9.

Prinzip ab. Von diesem geht eine fortlaufende Reihe auseinander entspringender wirkender Begriffe (λόγοι) aus, von denen jeder folgende das Substrat des vorhergehenden ist und der letzte auch den Begriff der Materie in sich fasst, sofern er diese sich entsprechend gestaltet oder so vorfindet. [1])

Woher aber die ursprüngliche Verschlechterung der Seele? Plotin verweist unter Bezugnahme auf Früheres auf die Notwendigkeit einer Abstufung, auf die Folgen einer ersten geringen Abweichung vom geraden Wege, auf die Verbindung mit dem Körper und den Einfluss früherer Lebensperioden. [2])

Damit haben wir schon den deduktiven Weg betreten. Die Beseelung des Körpers erklärt Plotin aus dem Wesen der Seele; dazu gehört nach dem Weltgesetz der Abstufung auch ein Streben nach unten und aussen, wodurch sie sich eben vom Geist unterscheidet. [3]) Sie bestrahlt den Körper, ohne von ihrem Wesen etwas einzubüssen, und zwar stets und mit Naturnotwendigkeit. [4]) Von einem freien Akt im eigentlichen Sinne kann da kaum die Rede sein, noch weniger von einem Aufgeben der Freiheit; letzteres gilt nur von ihrem Abbild, und da dieses die Verbindung mit dem Urbild nicht aufgibt, auch von dem Ganzen, dem Ich im weiteren Sinne.

---

1) 255, 10—32. Dass sich aus denselben Prämissen auch das Entgegengesetzte schliessen lässt, zeigt I 8, 8. Ich verweise hier auf die früher besprochene Wahl des Körpers nach der auf das freie Prinzip zurückgehenden Disposition der Seele.

2) III 3, 4, 255, 32—256, 12. Der letzte Satz beweist schon, dass Pl. den Sündenfall nicht ins intelligible Leben verlegt, ja auch nicht ins erste körperliche Dasein im Himmel (IV 3, 15. 17); dort herrscht noch Sündlosigkeit (IV 8, 7, 147, 12).

3) IV 8, 3, 146, 27 ff. 7 Anf. IV 7, 13, 140, 25—30. II 3, 10, 142, 14. II 9, 3, 187, 10—12.

4) Vgl. bes. VI 4, 16. Nicht sie nähert sich dem Körper, sondern dieser ihr: VI 4, 16, 382, 19—26. VI 7, 7, 433, 30—32. Sie gibt ein Gnadengeschenk, dessen Vorenthaltung Neid oder Unvermögen wäre: III 3, 3, 254, 7—14. IV 8, 4, 147, 10. 6, 149, 20—31. 150, 20—26.

Neben dieser Auffassung finden wir eine mehr mythische, die von einem „Herabkommen" (*κάθοδος*) in den Körper redet.[1]) Wollen wir sie mit der ersteren vereinigen, so müssen wir von vornherein Urbild und Abbild zusammenfassen. Dieses Herabkommen ist nicht Folge eines jeweiligen Entschlusses, sondern eines in den Seelen selbst liegenden ewigen Gesetzes.[2]) Es erfolgt der jeweiligen Disposition entsprechend zu ganz bestimmter Zeit.[3]) Mit dem Eingehen in den Körper geben sie ihre unbedingte Freiheit auf und werden beschränkt frei.[4]) Dieses Eingehen ist ebensowohl freiwillig wie unfreiwillig zu nennen;[5]) demnach ist die Aufgabe der Freiheit zugleich ein Akt der Freiheit und der Notwendigkeit. Erst mit der Aufgabe der Freiheit, also mit der Annahme des Körpers, ist die Möglichkeit der Sünde gegegeben. Das Herabsteigen an sich ist noch nicht Sünde; ja auch das darf man der Seele nicht verargen, wenn sie sich weiter in die Körperwelt vertieft, falls sie nur rechtzeitig zurückflieht.[6]) Aber ihr Schaffenstrieb führt sie leicht weiter von ihrem Ursprung ab und bewirkt eine Vereinzelung, eine Schwächung.[7])

Diese Entfremdung von ihrem Mittelpunkt und damit die Sünde wird entschieden als Akt der Willkür aufgefasst. „Der Anfang des Übels war die Vermessenheit, das Werden,

---

1) Vgl. bes. IV 8 und IV 3, 9—17.

2) IV 8, 5, 148, 32—149, 5. IV 3, 13, 26, 17—31.

3) IV 3, 12, 25, 23. IV 3, 13.

4) III 1, 8, 224, 8 *Ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὖσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐξενεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία ὡς ἂν μεθ' ἑτέρων ταχθεῖσα.*

5) Vgl. ob. S. 16[1].

6) IV 8, 5, 149, 20—32. Relativ betrachtet ein Übel VI 4, 16, 383, 3.

7) IV 7, 13, 140, 30—141, 4. IV 8, 4. I 8, 14. II 3, 8 Anf. Ursache die Unvollkommenheit und Widerspenstigkeit des Stoffes IV 8, 2, 144, 13—26. IV 3, 12, 24, 19—22. 17, 30, 1—9.

das erste Anderssein und der Wille, sich selbst anzugehören. Sowie sie sich einmal ihrer Selbständigkeit freuten . . ., vergassen sie, dass sie von dort stammten.“ [1]) „Obwohl göttlicher Natur, geht sie doch ins Innere des Körpers ein . . . und gelangt durch selbständige Neigung und aus Anlass der Entfaltung ihrer Kraft und der Ausgestaltung des Körpers in dieses Leben.“ [2]) „Lebewesen, die eine selbständige Bewegung haben, neigen sich bald zum Besseren, bald zum Schlechteren. Eine kleine anfängliche Abweichung macht im Fortschreiten auf diesem Wege den Fehler grösser.“ [3])

Diese Willkür kann unmöglich eine völlig motivlose sein; [4]) da sie ferner als unterscheidendes Merkmal betont ist, so kann auch nicht die allen Wesen zukommende Möglichkeit der Verschlechterung gemeint sein. [5]) Sie ist vielmehr als Ausfluss der ursprünglichen Freiheit aufzufassen. Im intelligibeln Gebiet ist der Wille nur nach einer Richtung bestimmt und in dieser Bestimmtheit ist er frei. Erst mit der Trennung von Wollen und Denken ist die Möglichkeit des Irrtums und damit verschiedener Bestimmung des Willens gegeben; [6]) aus der ursprünglichen Freiheit ist eine Scheinfreiheit geworden, die in Wirklichkeit ebensogut Freiheit als Unfreiheit sein kann, je nachdem sie sich für das Gute oder das Böse entscheidet.

Wenn an einigen Stellen der Seele anscheinend schon im Jenseits eine Neigung zur Sünde zugeschrieben

---

1) V 1 Anf. . . . *τῷ δὴ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι.*

2) IV 8, 5, 149, 16 . . . *ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ.*

3) III 2, 4, 231, 26 . . . *κίνησιν αὐτεξούσιον.* 32 *Καὶ σῶμα δὲ σύνεστι καὶ ἐξ ἀνάγκης ἐπιθυμία· καὶ παροφθὲν τὸ πρῶτον . . . αὐτίκα καὶ αἴρεσιν εἰς ὅ τις ἐξέπεσεν εἰργάσατο.* Vgl. III 3, 4, 255, 32—256, 12 (s. o. S. 33*). Die *ὀλίγη τροπή* und *σμικρὰ ῥοπή* erinnern wohl nur scheinbar an epikureische Sätze. Vgl. III 1, 1, 215, 18—22.

4) S. o. S. 15.

5) VI 8, 10, 491, 26 *Πρὸς μὲν γὰρ τὸ βέλτιον ἐλθεῖν οὐ πᾶν αὐτεξούσιον, πρὸς δὲ τὸ χεῖρον ἐλθεῖν οὐδὲν ὑπ᾽ ἄλλου κεκώλυται.*

6) VI 9, 9, 521, 20—27.

wird, oder wenn das Herabkommen selbst als Sünde erscheint,[1]) so ist dies auf Rechnung der mythologischen Darstellung zu setzen.

Die Sünde ist doppelter Art; die eine ist die Ursache des Herabsteigens, die andere besteht in den hier vollbrachten Handlungen; erstere hat ihre Strafe eben in diesem Herabsteigen, letztere in der Versetzung in niedere Körper, zum Teil auch in der Hingabe an rächende Dämonen.[2]) Da Sünde wie Strafe Ausflüsse des gleichen in den Seelen selbst liegenden Gesetzes sind, so müssen sie sich genau entsprechen.[3]) Auch die Strafe beruht also auf eigener Wahl, auch sie geht auf das freie Prinzip zurück und ist doch ebenso wenig wie die Sünde freiwillig.

Suchen wir noch Plotins Ansicht über die Zurückführung der Sünde auf das freie Prinzip zu formulieren, so ist zu sagen: Das freie Prinzip äussert sich unter dem Drucke des unwandelbaren Gesetzes der Abstufung nicht bloss in der freien Thätigkeit der Guten, sondern auch in den unfreien Handlungen der Bösen.

Nach platonisch-mythologischer Darstellung wird die Bedingtheit des zeitlichen Daseins durch das vorzeitliche auch als die Wahl eines Dämons gedacht.[4]) Dieser Dämon ist das dem jeweiligen Dasein übergeordnete Lebensprinzip.

---

1) Beides ist durch die starre Trennung der zwei Welten, von denen die intelligible absolut gut und frei ist, ausgeschlossen. Hier scheidet sich Schellings Freiheitslehre von der Plotinischen.

2) IV 8, 5, 149, 7—16 vgl. II 3, 8, 140, 12—16.

3) IV 3, 13. IV 3, 37, 24, 13 ff. IV 4, 42, 97, 3—5 (Interpunktion: *ὥστε εἴ τις ἔλαβεν ἐκ τῶν πάσι κειμένων οὐ δέον, ἕπεσθαι αὐτῷ ἀναγκαίῳ νόμῳ τὴν δίκην).* IV 8, 5. Über III 2, 6 u. IV 3, 16 (*παρ' ἀξίαν, ἔξω δίκης*) im V. Abschn.

4) III 4 *Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος.* Vgl. Plat. rep. g. E. Porphyr. sent. 25 Dbn. vita Plot. 10.

Es wurde immer schon in der vorhergehenden Periode gewählt. Jeder Mensch enthält ja alle Elemente des Lebens in sich, und welches im vorigen Leben das Übergewicht hatte, das wird im kommenden das thätige.[1]) Herrscht nun z. B. das sinnliche Element vor, so ist der Dämon das vernünftige.[2]) Der Dämon ist also dem herrschenden Element zwar übergeordnet, aber selbst unwirksam.[3]) Andrerseits ist er doch auch nicht ganz ohne Einfluss: er versucht das ihm zugewiesene Wesen zu leiten.[4]) Ob ihm aber dieses folgt, hängt von dessen Beschaffenheit ab: lässt es sich zu weit nach unten ziehen, so hat es dafür die Strafe;[5]) indes verhindert der Dämon einen allzutiefen Fall, wie auch den Übergang in ein anderes, höheres oder niederes, Dasein während der gleichen Lebensperiode.[6]) Kann es ihm aber folgen, so rückt es (in der folgenden Periode) zu einem höheren Dasein vor.[7])

Plotin fragt nun: Wenn die Seele schon im Jenseits ihren Dämon und ihr Leben wählt, steht dann noch irgend etwas in unserer Macht? und antwortet: Die Wahl im Jenseits deutet die Gesinnungsrichtung und Disposition der Seele überhaupt und überall (d. h. im allgemeinen und im ein-

---

1) III 4, 2 f. (261, 27 *Ἐξελθοῦσα δέ, ὅτιπερ ἐπλεόνασε, τοῦτο γίνεται.*)

2) 3, 262, 23 f.

3) 262, 22 *Τοῦτο γὰρ ἐφέστηκεν ἀργοῦν, κρατεῖ δὲ τὸ μετὰ τοῦτο.*

4) 262, 32 *Ὁ μὲν οὖν ἐθέλει ἄγειν καὶ κρατήσας ζῇ αὐτός, ἄλλον καὶ αὐτὸς ἔχων δαίμονα.*

5) 263, 2 *Εἰ δὲ βαρύνοιτο τῇ φύσει τοῦ χείρονος ἤθους, ἔχει ἐκεῖνο* (sc. *τὸ ζῷον*) *τὴν δίκην.* 6, 265, 19.

6) 5, 264, 29—32. Vgl. Porphyr bei Stob. ecl. 2, 376 Heer.

7) 3, 263, 5—8. Schon dass hier von folgen können, nicht wollen, die Rede ist, deutet an, dass Pl. im zeitlichen Leben keine unmittelbare Wahlfreiheit anerkennt. (Nach Porphyr bei Stob. ecl. 2, 376 bezieht sich die Wahl des Dämons nur auf die Lebensformen ersten Grades, ob Mensch oder Tier, Mann oder Weib, während die zweiten Grades teils von uns, teils von äusseren Umständen abhängen.) Vgl. III 1, 10, 225, 22 *καθ' ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι συγχωρηθέντες τὰ καλὰ πράττειν.* Als nach oben strebendes Element heisst der Dämon auch Eros III 5, 4, 272, 23.

zelnen) an.[1]) Er meint wohl dasselbe, was er an anderer Stelle[2]) urbildliche Willensrichtung und Disposition der Seele nennt, die sich in Einzelentschlüssen und Einzeldispositionen äussert. Damit ist aber thatsächlich alle Freiheit ins intelligible Leben der Seele verlegt; den Einzelhandlungen kommt höchstens sekundäre Freiheit zu. „Weder der Gute noch der Schlechte hat hier (im zeitlichen Leben) seinen Ursprung."[3]) Der Körper hat in so fern eine Bedeutung, als erst durch ihn das Böse und das Gute verwirklicht werden, die im intelligiblen Leben nur der Möglichkeit nach bestehen.[4]) Äussere zufällige Umstände haben keinen Einfluss auf die Gesamtrichtung des Willens.[5]) Wenn Plato die Seelen nach ihrem Charakter aus dem Vorhandenen die Wahl treffen lässt, so sagt er eben damit, dass die Hauptentscheidung an der Seele liegt.[6]) Der Dämon ist ja auch nichts ausser der Seele Vorhandenes, wenn er auch dem Einzelmenschen als etwas Fremdartiges gegenübersteht.[7])

Der Tugendhafte, Weise (*σπουδαῖος*) ist nun der, welcher dem besseren Teil seines Wesens, dem Dämon, entsprechend thätig ist. Sein Dämon ist der Geist.[8]) Die Erhebung geht nur stufenweise vor sich wegen der in der Welt des Werdens herrschenden verwirrenden Einflüsse.[9]) Gleichwohl ist ein innerer Trieb nach dem Höheren, das mit dem eigensten Wesen identisch ist, auch vor der Vernunft vorhanden.[10]) Dass dieses Streben nicht immer zum

---

1) III 4, 5 Anf. . . . *Ἡ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται.*

2) IV 3, 13 (s. S. 27) *προαίρεσις καὶ διάθεσις ἀρχέτυπος.*

3) III 4, 5, 264, 10 *Οὔτε ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα γίνεται οὔτε ὁ φαῦλος.*

4) 264, 11. Vgl. IV 3, 9, 20, 26 ff. I 8, 14, 114, 11 ff.

5) 264, 12—16 . . . *τὴν ὅλην προαίρεσιν οὐκ ἐκβιβάζουσιν.*

6) 264, 16—21 . . . *τὸ κύριον μᾶλλον δίδωσι ταῖς ψυχαῖς διατιθείσαις τὰ δοθέντα πρὸς τὰ αὑτῶν ἤθη.* Plato rep. 617e.

7) 264, 21—28. Plato Tim. 90c.

8) III 4, 6, 265, 1—5.

9) 265, 6 f.

10) 265, 7 *Ὑπάρχει δὲ ὅμως καὶ πρὸ λόγου ἡ κίνησις ἡ ἔνδοθεν ὀρεγομένη τῶν αὑτῆς.*

Ziel führt, ist durch die Disposition der Seele bedingt, nach der diese unter bestimmten Verhältnissen ein bestimmtes Leben und bestimmte Willensrichtung haben muss.[1]) Auch die Erhebung zur Freiheit beruht zwar auf dem freien Prinzip, steht aber nicht jederzeit in unserer Macht.[2])

Wenn Plotin einerseits jede Lebensperiode durch die andere, wie ja auch jede Einzelhandlung und jeden momentanen Zustand durch ganz bestimmte Ursachen, bedingt sein lässt, andererseits aber alles von der ursprünglichen Disposition der Seele abhängig macht, so ist dieses kein Widerspruch. Was in der Erscheinungswelt zeitlich und kausal auf und aus einander folgt, besteht im Reiche des Geistes von Ewigkeit her zeit- und ursachlos.[3])

Unter diesem Gesichtspunkt sind die Stellen zu betrachten, an denen dem Körperleben ein Einfluss auf das ursprüngliche Wesen der Seele zugeschrieben wird. Diese Beeinflussung wird auch als Erinnerung gedacht.[4]) Denn wessen sich die Seele erinnert, das ist und wird sie.[5]) Diese Erinnerung besteht allerdings im intelligiblen Gebiet nur latent und wird erst beim Eintritt in einen neuen Körper lebendig.[6]) Eine solche zeitlose Erinnerung ist allerdings keine Erinnerung im gewöhnlichen Sinn, sondern ein intuitives Denken (*νοεῖν, θεωρεῖν*) und gleichbedeutend mit dem Selbstbewusstsein der Seele, mit ihrem Leben im Geiste, dem

---

1) 265, 9 *Πάντως οὖν κατορθοῖ; ἢ οὐ πάντως, εἴπερ οὕτως ἡ ψυχὴ διαθέσεως ἔχει, ὡς ἐν τούτοις τοῖς τοιοῖσδε τοιάδε οὖσα τοιοῦτον ἔχειν βίον καὶ τοιαύτην προαίρεσιν.*

2) Vgl. auch Eth. Nic. III 7, 1114a 13 f.

3) VI 7, 1 f. S. o. S. 30. V 8, 12 g. E.

4) IV 3, 25—IV 4 E.

5) IV 4, 3, 49, 28 *Οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται.*

6) IV 4, 4, 50, 20 *Ἀλλ' εἰ ἀφισταμένη τοῦ ἐκεῖ τόπου ἀναφέρει τὰς μνήμας, ὁπωσοῦν εἶχε κἀκεῖ· ἢ* (ἡ ll.) *δυνάμει* (*δύναμις* ll.)· *ἡ δὲ ἐνέργεια ἐκείνων ἠφάνιζε τὴν μνήμην.* Vgl. H. v. Kleist, Zu Plotinos Enn. IV 3 und 4, S. 11.

sie ohne Aufgabe ihrer Besonderheit geeint ist.[1]) Das Schlechte und die Erinnerung daran kann sie allerdings nicht mit ins intelligible Gebiet nehmen; es kann aber so lange nicht völlig untergehen, als die Seele besteht, auf die es doch als unvollkommenes Abbild zurückgeht.[2])

Da Plotin die Seele als völlig unveränderlich, gut und frei denkt, so kann er weder Sünde noch Strafe auf die Seele selbst beziehen, sondern auf ihr mit dem Körper verbundenes Abbild und nur in so fern auf das Ganze, das Ich im weiteren Sinne, als die Verbindung zwischen Urbild und Abbild nicht aufgehoben ist.[3]) So konnte er unmöglich die Sünde in ihrer vollen Tiefe erfassen.

---

1) IV 4, 1 u. 2: 48, 29 *Εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος, οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὑτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ.* 49, 17 . . . *εἷς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται οὐκ ἀπολλυμένη.* 49, 21 *ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν ἑαυτῆς ὡς ἓν ὅμα τῷ νοητῷ ταὐτὸν γενομένη.*

2) IV 7, 14, 141, 20—27. Vgl. III 4, 6, 266, 6 *συνανενεχθείσης καὶ τῆς ἐν αὐτῇ φιλογενέσεως οὐσίας.*

3) I 1, 12. (48, 10 *Σύνθετος οὖν καὶ τὸ ἐκ πάντων ἡ ψυχὴ αὕτη γίνεται . . . καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην . . ., οὐκ ἐκεῖνο.*)

Plotins

Lehre von der Willensfreiheit.

Von

Dr. Theodor Gollwitzer,
K. Gymnasiallehrer.

Zweiter Teil.

Programm

des

K. Humanistischen Gymnasiums Kaiserslautern

für

das Schuljahr 1901/1902.

Kaiserslautern.
1902.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

V.

Schon in den beiden vorhergehenden Abschnitten[1]) war es unmöglich, den Einzelmenschen ganz für sich ohne Beziehung zur allgemeinen Weltordnung zu betrachten. Jetzt soll uns vor allem das Problem beschäftigen: Wie verträgt sich die menschliche Freiheit mit dem Bestehen einer Weltordnung? Mit diesem ist ein zweites aufs engste verknüpft: Welche Bedeutung hat die menschliche Freiheit für die Rechtfertigung dieser Weltordnung? Was hier Weltordnung genannt ist, erscheint bei Plotin als Vorsehung (*πρόνοια*). Sie ist ein vom Geiste (*νοῦς*) ausgehender wirkender Begriff (*λόγος*)[2]) und wirkt zwar ohne eine für jeden einzelnen Fall eintretende Überlegung, doch so, dass auch die vollkommenste Überlegung nichts Besseres ausdenken könnte[3]). Sie scheidet sich, wie alles, was von der übersinnlichen Welt in die sinnliche herabreicht, in einen höheren und einen niederen Teil; ersterer ist die Vorsehung im engeren Sinn, letzterer

1) Der erste Teil erschien als Programm des Gymnasiums Kempten 1900.

2) III 2, 2, 228, 5 Volkm.

3) III 2, 14, 241,28 — 242,1. VI 7, 1, 425,9 — 14. VI 8, 17, 501,12—16. vgl. II 3, 17, 149, 16—19. IV 4, 12. Sie macht das All zum Abbild des *νοῦς* III 2, 1, 226, 20 — 28. VI 8, 17, 501, 21—24.

heisst das Verhängnis (*εἱμαρμένη*)[1]) Um nun ihres Amtes in vollkommener Weise walten zu können, muss sie auch zum freien Prinzip des Menschen in irgend einer Beziehung stehen[2]). Die Lösung dieses Problems, wie sie Plotin versucht und wie sie im folgenden entwickelt werden soll, beruht in letzter Linie auf dem Verhältnis der Ideen zum Geist oder des Besonderen zum Allgemeinen, indem das Allgemeine alles Besondere unbeschadet seiner Besonderheit in sich fasst und das Besondere zugleich das Allgemeine ist[3]). Daraus ergibt sich nämlich, dass 1. die Vorsehung alle Seelen, ohne deren Eigenart zu beeinträchtigen, in sich schliesst, 2. aber auch jede Einzelseele alle Begriffe (*λόγοι*) der Vorsehung enthält. Der letztere Satz fand schon im III. Abschnitt seine Würdigung[4]), der erstere bedarf noch näherer Ausführung.

Der Logos der Vorsehung und seine Teile sind nicht im Sinne der Stoiker als Samenkräfte, d. h. als alles aus sich hervorbringend, aufzufassen, sondern als umfassend und verbindend[5]). Seine Elemente sind die in der sichtbaren

---

1) III 3, 5, 256, 28 *Ἓν δὲ ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἱμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀρξαμένη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον.* 4, 254, 25 *Καὶ λόγος ὁ μὲν ποιητικός, ὁ δὲ συνάπτων τὰ κρείττω τοῖς γενομένοις κἀκεῖνα πρόνοια ἡ ἄνωθεν, ἡ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω . . . καὶ γίνεται ἐξ ἀμφοῖν πᾶν πλέγμα καὶ πρόνοια ἡ πᾶσα.* Vgl. v. Kleist, Plotinische Studien, S. 42.

2) Plotin gebraucht, um bestimmte Seiten dieses Verhältnisses hervorzuheben, verschiedene Gleichnisse: III 2, 17, 247, 25 ff. (der dramatische Dichter, der jeder Person ihre Stelle zuweist). IV 4, 39, 94, 2–9 (Gesetzgeber, der die Handlungen und ihre Beweggründe vorherweiss). III 3, 2, 252, 25—253, 3 (Feldherr, der seinen Plan für alle Möglichkeiten einrichtet). III 3, 5, 257, 13—17 (Wunden heilender Arzt). II 3, 16, 148, 16—18 (nachpflanzender Landmann). III 4, 6, 266, 22—267, 4 (Schiff und Passagier).

3) I. Teil S. 29.

4) I. Teil S. 28.

5) III 3 Anf. *Ἡ καὶ τὰ πονηρὰ καὶ τὰ χρηστὰ λόγος περιείληφεν*

Welt wirkenden Kräfte und Ursachen, die Bewegungen der Seelen und die Gesetze der übersinnlichen Welt[1]). Die Stellung des Menschen zur Vorsehung lässt sich durch die Formel ausdrücken: Nach seiner niederen Natur ist er dem Verhängnis unterworfen[2]), nach seiner Gesamtnatur von der Vorsehung umfasst.

Die Einfügung der freien Prinzipien in den Logos der Vorsehung ergibt sich ganz von selbst aus Plotins System, viel schwerer ist bei dem dualistischen Charakter der plotinischen Weltanschauung die Unterbringung der Einflüsse der Materie.

Diese leitenden Gedanken glaubte ich zur vorläufigen Orientierung über unser erstes Problem vorausschicken zu müssen. Ich halte mich nun in den folgenden Ausführungen vornehmlich an die beiden Bücher über die Vorsehung (III 2 und 3), die eine vielseitige, aber auch weitschweifige Theodicee enthalten. Dabei soll möglichst alles ausgeschlossen werden, was nicht mit unseren beiden Fragen zusammenhängt. Doch müssen, um die Bedeutung der menschlichen Frei-

---

ὁ πᾶς, οὗ μέρη καὶ ταῦτα οὐ γὰρ ὁ πᾶς λόγος γεννᾷ ταῦτα, ἀλλ' ὁ πᾶς ἐστι μετὰ τούτων. Ψυχῆς γάρ τινος πάσης (d. i. nicht der mit der Körperwelt verbundenen Weltseele, sondern der über allen Seelen stehenden *αὐτοψυχή*) *ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνὰ λόγον καὶ οἱ λόγοι, ὥστε καὶ τὰ ἔργα ἔσχατα ὄντα γεννήματα.* IV 4, 39 Anf. *Γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ* (als) *κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους* (Ficinus: quae in se comprehendunt vires rationibus seminariis longe priores). *Οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἔνι τι τῶν γινομένων παρὰ τοὺς σπερματικοὺς αὐτοὺς λόγους οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων*

1) IV 3, 15, 28, 4 *Πέπλεκται δὲ αὕτη ἔκ τε τῶν τῇδε λόγων καὶ αἰτίων πάντων καὶ ψυχικῶν κινήσεων καὶ νόμων τῶν ἐκεῖθεν.* Vgl. v. Kleist, Plotinische Studien, S. 57.

2) II 3, 9, 141, 18—22. 13, 143, 29—144, 13. III 1, 10. IV 3, 15, 27, 31—28, 4. I. Teil S. 25.

heit für die Theodicee hervortreten zu lassen, auch die übrigen Grundlagen der letzteren ersichtlich gemacht werden.

Die Welt, durch Vermittlung eines aus dem Geist hervorgehenden Logos entstanden, musste notwendig geringer sein als ihr Urbild. Schon aus diesem Grunde können die Unvollkommenheiten im einzelnen, insbesondere auch die gegenseitigen Schädigungen und Vernichtungen der Teile nicht der Vorsehung zur Last fallen. Wo es sich aber um ungerechtes Thun und Leiden der Menschen handelt, fällt auch die Freiheit in die Wagschale. Die Weltordnung beweist sich nun aber darin, dass der Sünde Vergeltung folgt[1]). Diese schlägt selbst wieder zum Vorteil für das Ganze, wie für die Einzelnen aus, so dass die Vorsehung hier erzieherisch wirkt[2]).

Besteht aber denn wirklich eine Vergeltung bei der Fülle von Ungerechtigkeiten und unverdienten Schicksalen? Zunächst ist hier zu sagen, dass es für den Bösen kein Glück, für den Guten kein Unglück gibt[3]). Immerhin aber ist zuzugeben, dass unverdiente Schicksale etwas Naturwidriges haben, während das Ideal einer Vorsehung erfordert, dass alles auch im einzelnen naturgemäss sei, zumal wenn es sich um lebende oder gar um vernünftige Wesen handelt[4]). Aus der der Lösung dieser Schwierigkeit gewidmeten Gedankenreihe ist für unseren Zweck Folgendes hervorzuheben: Die Thaten der Bösen und somit die Schädigung der Guten müssen zugelassen werden, weil das Böse zugelassen werden muss. Dieses beruht nämlich auf der Eigenbewegung der Seele einerseits und dem Einfluss des

---

1) III 2, 4, 231, 11 — 232, 3. Was als nützliches Glied im Reigen der Welt mitwirkt, wird erhalten, was hindernd im Wege steht, zertreten: II 9, 7, 193, 22—30.

2) III 2, 5, 232, 25—233, 5. Vgl. Plato rep. 613a.

3) Kap. 6 Anf. (Seneca de prov. 2 Nihil accidere bono viro mali potest). 13, 240, 31.

4) Kap. 6, 233, 17—Schl.

Körpers andrerseits[1]). Ferner ist der Schaden, den der Bessere (nicht der Gute) vom Schlechteren erleidet, doch insofern verdient, als er es an Übung seiner Kraft, an Tapferkeit, hat fehlen lassen; in dieser Beziehung war er eben nicht gut[2]). So gewährt die Vorsehung der Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit freien Spielraum. Wäre es anders, so wäre sie nicht mehr Vorsehung; sie wäre alles selbst und hätte keinen Gegenstand ihrer Fürsorge ausser sich. Sie will andere Wesen nicht aufheben, sondern in ihrer Eigenart erhalten; diese besteht beim Menschen im thatkräftigen Handeln nach dem Gesetz der Vorsehung, nicht im unthätigen Harren auf ihre Hilfe[3]). An andern Stellen wird auch noch die Ausgleichung verschiedener Daseinsperioden hervorgehoben; so ist ein Mord ungerecht von Seite des Mörders und doch vielleicht eine gerechte Strafe für den scheinbar ungerecht Ermordeten[4]).

Bisher war vorausgesetzt, dass die Verantwortung für die Schlechtigkeit der Menschen nicht etwa auf die Vorsehung selbst fällt, dass also die Sünde wirklich Strafe verdient[5]). Jetzt aber muss diese Voraussetzung selbst geprüft werden. Gegen sie sprechen drei Gründe: 1. die Unfrei-

---

1) Kap. 7, 235, 1 *Εἴρηται γάρ, ὅτι ἔδει καὶ ψυχὰς κινήσεις οἰκείας ἔχειν καὶ ὅτι οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ζῷα ἤδη.* Vgl. I. Teil S. 35.

2) Kap. 8, 236, 8—237, 21.

3) Kap. 9 Anf. *Οὐ γὰρ δὴ οὕτως τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι· πάντα δὲ οὔσης προνοίας καὶ μόνης αὐτῆς οὐδ' ἂν εἴη· τίνος γὰρ ἂν ἔτι εἴη; ἀλλὰ μόνον ἂν εἴη τὸ θεῖον. Τοῦτο δὲ καὶ νῦν ἐστι* (weil die *πρ.* alles umfasst)· *καὶ πρὸς ἄλλο δὲ ἐλήλυθεν, οὐχ ἵνα ἀνέλῃ τὸ ἄλλο, ἀλλ' ἐπιόν τῳ, οἷον ἀνθρώπῳ, ἦν ἐπ αὐτῷ τηροῦσα τὸν ἄνθρωπον ὄντα· τοῦτο δέ ἐστι νόμῳ προνοίας ζῶντα, ὃ δή ἐστι πράττοντα ὅσα ὁ νόμος αὐτῆς λέγει . . .* (— Schl. des Kap.)

4) III 2, 13. IV 3, 16. Dass die Strafe auch der Sünde vorangehen könne, was sich mit der unzeitlichen Prädestination wohl vertrüge, scheint Pl. nicht anzunehmen.

5) III 2, 7, 234, 30.

willigkeit des Bösen, 2. dessen Notwendigkeit, 3. das Begriffensein desselben in dem Logos der Vorsehung. Die beiden ersten wurden unter anderem Gesichtspunkt schon besprochen und gefunden, dass das Böse in dem freien Selbst des Menschen mitbegründet ist[1]). Es wäre nun aber, fährt Plotin fort, ein Irrtum zu glauben, dass sich alles aus gegebenen Ursachen nach notwendigen Naturgesetzen ohne leitendes Prinzip weiter entwickle; vielmehr beherrscht, ja schafft alles ein einziger Logos, der vernunftgemäss das Ganze so gut als möglich gestaltet, aber das Einzelne gerade deshalb nicht alles gut machen will und kann[2]). Alles Einzelne ist Teil von ihm, so dass er selbst in seinen Teilen ungleich ist[3]). Plotin denkt sich diese Teile nicht bloss neben-, sondern auch übereinander stehend, so dass die niederen unvollkommene Abbilder der höheren sind. Teile von ihm sind ebensogut die selbständigen Prinzipien, d. i. die Seelen, als auch in gewisser Hinsicht die Materie, die demnach ihr eigenes Wesen dem Logos verdankt und selbst eine Art letzte Form ist[4]). Wenn nun er, der grosse Dichter des Weltdramas, die Seelen der Menschen als Schauspieler verwendet, so fügt er nur seine eignen Teile am gebührenden Platz ein[5]), wobei unter Berücksichtigung der verschiedenen Daseinsperioden genaueste Vergeltung geübt wird[6]). Dies

---

1) III 2, 10. I. Teil S. 31 f.

2) Kap. 11.

3) Kap. 12, 240, 11—18.

4) Kap. 15, 243, 10 *Καὶ οὐχ ἡ ὕλη παρελθοῦσα κρατεῖ, ἀλλὰ παρήχθη ἵνα οὕτως, μᾶλλον δὲ ἦν καὶ αὐτὴ αἰτίᾳ* (Kirchh. st. *αἰτία*) *λόγου οὕτως. Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος* III 3, 4, 255, 25. V 8, 7, 239, 24.

5) III 2, 12, 240, 18 *Εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ ἄλλα εἰσήγαγεν, οἷον ψυχάς, καὶ ἐβιάσατο παρὰ τὴν αὐτῶν φύσιν ἐναρμόσαι τῷ ποιήματι πρὸς τὸ χεῖρον πολλάς, πῶς ὀρθῶς; Ἀλλὰ φατέον καὶ τὰς ψυχὰς οἷον μέρη αὐτοῦ εἶναι καὶ μὴ χείρους ποιοῦντα ἐναρμόττειν, ἀλλ' ὅπου προσῆκον αὐταῖς καταχωρίζειν κατ' ἀξίαν.* Vgl. II 3, 13.

6) III 2, 13.

dient aber dem Ganzen zum Vorteil und ermöglicht erst dessen Vollkommenheit. Alles Übel erweist sich so nur als Schein[1]); Tod ist nichts anderes als Rollenwechsel oder völliges Abtreten von der Bühne[2]). Dadurch wird aber auch die Realität des Bösen in Frage gestellt[3]). Gottlosigkeit ist nichts anderes, als wenn ein Schauspieler auf der Bühne den Dichter schmähen muss[4]).

Soll aber das Böse und das Übel als solches gewahrt bleiben, so bleibt nichts anderes übrig, als den Logos, der es enthält, selbst als unvollkommen anzuerkennen. Dieser Logos ist ja nur eine Ausstrahlung aus Geist und Seele[5]), und muss sich notwendig in ungleiche Teile und in Gegensätze zerlegen[6]). Damit ist aber die Schuld vom Menschen abgewälzt und — Plotin wagt dies nicht auszusprechen — dem Logos aufgebürdet, freilich bloss insofern, als er eben das Böse mit umfasst. Gleichwohl soll daraus nicht die Forderung der Verzeihung abgeleitet werden. Denn dann könnte nicht jedem sein Platz angewiesen sein und das ganze Drama wäre nicht vollkommen[7]). Das Verhältnis der Schauspieler zum Dichter ist im Weltdrama ein viel innigeres als in den schwachen Abbildern desselben. Sie sind nur seine Teile und er weiss deshalb von vornherein, was sie reden werden[8]).

---

1) Kap. 15. Vgl. I. Teil S. 40.

2) Kap. 15, 243, 24—30.

3) Kap. 16 Anf. *Ἀλλ' εἰ καλῶς ταῦτα λέγεται, πῶς ἂν ἔτι πονηρία; ποῦ δ' ἀδικία; ἁμαρτία δὲ ποῦ;*

4) Kap. 16, 245, 13—15.

5) Kap. 16, 245, 16 *Ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος — τετολμήσθω γάρ· τάχα δ' ἂν καὶ τύχοιμεν — ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν . . .* Vgl. II 3, 16, 148, 30—149, 1 (der *λόγος* enthält das Schlechte nur *δυνάμει*).

6) wie sich die Idee eines Dramas zu Kämpfen entfaltet III 2, 16, 246, 10—15, wie sich der Tanz in entgegengesetzte Bewegungen zerlegt Kap. 17, 247, 15 f.

7) Kap. 17, 247, 20—250, 12.

8) Kap. 18.

Nach dieser Darstellung ist die Freiheit des Menschen für die Vergeltung belanglos. Plotin erkennt auch, dass sie zu dem doppelten Missverständnis führen kann, als ob die Vorsehung Böses schaffe und als ob jede Selbständigkeit, auch der höheren Seelen, im All aufgehoben sei[1]). Der Logos, führt er aus, erzeugt nicht seine Teile, Gutes wie Böses, sondern umfasst und begleitet sie. Zwischen allen besteht eine auf ihren einheitlichen Ursprung gegründete Harmonie[2]), die auch äussere Zufälle umfasst und die Leitung durch den grossen Feldherrn möglich macht. Wenn aber schon ein menschlicher Feldherr nicht nur die Verhältnisse im eigenen Heere, sondern auch die des gegnerischen Heeres, die doch nicht von ihm abhängen, in Rechnung zieht und darnach zweckentsprechende Anordnungen trifft, wie viel mehr müssen unter dem grossen Feldherrn, dessen Kommando sich alles fügt, Ordnung und Harmonie walten[3]). Er beherrscht auch die Wahlfreiheit der Menschen, deren jeder nach seiner Eigentümlichkeit mitgezählt ist[4]).

Nun fragt es sich aber, wer die Verantwortung für diese Eigentümlichkeit und damit für die Sünde trägt, der schaffende Logos, wenn in diesem Falle von Schaffen die Rede sein kann, oder das Gewordene[5]). Will man nicht die Notwendigkeit der Abstufung als ausreichende Ursache anneh-

---

1) Kap. 18, 251, 10 *Ἀλλὰ τὸ κακὸν ποιῆσαι ἵνα τί; Καὶ αἱ ψυχαὶ δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν τῷ παντὶ αἱ θειότεραι, ἀλλὰ μέρη λόγου πᾶσαι.*

2) III 3, 1 (s. o. S. 4[5]).

3) Kap. 2.

4) Kap. 3 Anf. *Καὶ γὰρ εἰ ἐγὼ κύριος τοῦ τάδε ἑλέσθαι ἢ τάδε, ἀλλὰ αἱρέσει συντέτακται, ὅτι μὴ ἐπεισόδιον τὸ σὸν τῷ παντί, ἀλλ' ἠρίθμησαι ὁ τοιόσδε.*

5) Kap. 3, 253, 8 *Ἀλλὰ πόθεν ὁ τοιόσδε; Ἔστι δὲ δύο, ἃ ὁ λόγος ζητεῖ, τὸ μέν, ἐπὶ τὸν ποιήσαντα, εἴ τίς ἐστιν, ἀνενεγκεῖν δεῖ τοῦ ποιοῦ τοῦ ἐν τοῖς ἤθεσιν ἑκάστου τὴν αἰτίαν ἢ ἐπὶ τὸ γενόμενον αὐτό. Ἢ ὕλως οὐκ αἰτιατέον;*

men[1]), so darf man jedenfalls nicht den Schaffenden beschuldigen; ist es ja doch überhaupt nur eine Gnade, wenn das Höhere dem Niederen von seinem Wesen mitteilt, vollends wenn es mehr gibt, als das Niedere aufnehmen kann. So trifft die Schuld, wenn überhaupt jemand, vielmehr nur das Gewordene[2]). Ganz entschieden gilt das vom Menschen, dessen Eigenart auf ein freies Prinzip zurückgeht[3]). Die gleiche Gabe oder Wirkung kann bei den verschiedenen Empfängern verschiedene Gegenwirkung hervorrufen; so kann die gute Absicht der Vorsehung, der das reine Ich des Menschen entgegengekommen wäre, an der Schwäche des Empfängers scheitern. Die Vorsehung ist dann der Arzt, der die Wunden heilt[4]). Nach dieser von der kurz vorher vorgetragenen abweichenden und anderwärts zurückgewiesenen[5]) Anschauung widersprechen die Werke der Bösen der Vorsehung und bedürfen der Heilung, während die der Guten zwar nicht von der Vorsehung abhängig, aber ihr entsprechend sind[6]). Der Begriff der Vorsehung ist hier enger gefasst als früher, indem er hier die Einflüsse der Materie nicht mit begreift[7]). Im Grunde beruht dieses Schwanken

1) 253, 10—254, 7,

2) 254, 7—14. Vgl. Plato Tim. 29 d ff.

3) Kap. 4 (s. I. Teil S. 32).

4) Kap. 5, 257, 7 — 258, 10, bes. 257, 17 *Ὥστε τὰ κακὰ ἐπόμενα εἶναι, ἐξ ἀνάγκης δέ· καὶ γὰρ παρ' ἡμῶν κατ' αἰτίας οὐχ ὑπὸ τῆς προνοίας ἠναγκασμένων, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν συναψάντων μὲν τοῖς τῆς προνοίας καὶ ἀπὸ προνοίας ἔργοις, τὸ δὲ ἐφεξῆς συνεῖραι κατὰ βούλησιν ἐκείνης οὐ δυνηθέντων, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν πραξάντων ἢ κατὰ ἄλλο τι τῶν ἐν τῷ παντὶ μηδ' αὐτοῦ κατὰ πρόνοιαν πεπραχότος ἢ πεποιηκότος ἐν ἡμῖν πάθος* Vgl. Plato rep. 379 c. Cleanth. h. Jov. *Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον, πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.* Hom. Od. α 32.

5) IV 4, 11, 57, 5—7. II 3, 16, 148, 16—21.

6) III 3, 5, 258, 1 *Καὶ παρὰ μὲν τοῦ ἀκολάστου τὸ πραχθὲν οὔτε ὑπὸ προνοίας οὔτε κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔργον οὐχ ὑπὸ προνοίας μέν, ὅτι ὑπ' αὐτοῦ, κατὰ πρόνοιαν δέ.*

7) Vgl. III 3, 4, 254, 25.

der Anschauungsweise Plotins auf seinem vergeblichen Streben, den im Platonismus so tief gewurzelten Dualismus zu überwinden. Damit hängt es auch zusammen, dass er, wo es sich um Aufrechterhaltung der Weltordnung handelt, bald die freien Prinzipien, bald die Einflüsse der Materie im Auge hat.

Es erübrigt noch in diesem Abschnitt, den Anteil der menschlichen Freiheit an der Theodicee festzustellen. Die erste und wesentliche Grundlage der Theodicee ist die Anerkennung einer in der Welt waltenden Notwendigkeit; die menschliche Freiheit kommt erst in zweiter Linie in betracht: 1. sie steht dem Walten der Vorsehung nicht im Wege; 2. sie lässt diese erst als solche erscheinen, da sie sonst nur schöpferische Kraft wäre; 3. sie setzt die Vorsehung in ein glänzenderes Licht; 4. sie rechtfertigt zum Teil die Zulassung des Bösen und des Übels; 5. sie lässt die schon durch die Weltharmonie geforderte Vergeltung erst als gerecht erscheinen. Dagegen kommt ihr für die Erklärung unverdienter Schicksale keine Bedeutung zu, da solche nicht anerkannt werden.

VI.

Die Einheit der Welt bringt es mit sich, dass sich die Affektion, die ein Teil erfährt, auf das Ganze und durch dieses auf andere Teile überträgt. Diese Thatsache bezeichnet das Wort Sympathie[1]). Plotin nimmt vornehmlich in zwei Fällen zu diesem Begriffe seine Zuflucht: 1. wo eine Thatsache durch unmittelbare materielle Einwirkung

---

1) IV 4, 32, 84, 3 ff. 14 *Συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἓν καὶ ὡς ζῷον ἕν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς τῶν καθέκαστα ὄνυξ καὶ κέρας καὶ δάκτυλος καὶ ἄλλο τι τῶν οὐκ ἐφεξῆς.*

nicht zu erklären ist[1]), 2. wo er sich sträubt, eine willkürliche Handlung eines göttlichen Wesens anzunehmen[2]).

Die auf der Sympathie beruhenden Vorgänge im All sind denen in einem Einzelwesen analog, nur dass dort wegen der Grösse des Ganzen nicht jeder Reiz diesem zum Bewusstsein kommen muss[3]). In einem solchen einheitlichen Wesen muss Ähnliches durch die gleiche Ursache ähnlich, Verschiedenes verschieden affiziert werden, wodurch Gegensätze, ja gegenseitige Schädigungen entstehen[4]). Da aber aus der Welt alles blinde Ungefähr ausgeschlossen ist, so wird die Sympathie zur Symphonie und Harmonie[5]). Wird eine Saite an einem Punkt angeschlagen, so schwingt die ganze Saite. Die Schwingungen übertragen sich aber auch auf eine andere gleichgestimmte Saite und endlich auch von einer Lyra auf eine andere[6]). Diese Übertragung ist, wie an anderer Stelle mit dem gleichen Bilde ausgeführt wird, um so unvollkommener, je weniger die Stimmung der zweiten Lyra der der ersten entspricht[7]). Ein anderes Gleichnis ist vom Tanz entnommen. Wie die Bewegungen der Glieder des Tänzers mit den Tanzfiguren übereinstimmen, so entspricht dem Umschwung (*φορά*) des Weltalls in seinen jeweiligen Gestaltungen auch die Verfassung (*διάθεσις*) von allem, was dieser Umschwung in sich schliesst[8]). Damit sind wir auf Plotins astrologische Anschauungen geführt (worüber II 3 und IV 4, 33—45).

Wie die Bewegungen des Tänzers notwendig und unwillkürlich sind, während sein Wille ein durchaus selbständiges Ziel hat, ebenso ist unbeschadet der notwendigen Überein-

1) IV 9, 3 Anf. (Zauberei, Fernwirkungen).
2) IV 4, 31, 83, 20—31. 35, 88, 19—26.
3) IV 9, 2, 154, 12—22.
4) IV 4, 32, 84, 28—85, 27.
5) IV 4, 33 und 41.
6) IV 4, 41 Anf. — 96, 7.
7) II 3, 13, 145, 1—3.
8) IV 4, 33.

stimmung der Wille auch gegenüber dem All völlig frei. Obwohl sich die Sympathie der Seelen auf ihre höhere Einheit in einer überweltlichen Seele gründet[1]), so kann doch nur der niedere Teil von ihr betroffen werden[2]). Dies gilt zunächst — und hier müssen wir dem XI. Abschnitt vorgreifen — von den Himmelskörpern, deren Wirkungen auf die Welt also unwillkürliche sind, weiterhin aber auch von den Menschen[3]).

Wie man aber aus der jeweiligen Tanzfigur auf Lage und Bewegung jedes einzelnen Gliedes eines Tänzers einen sicheren Schluss ziehen kann, so auch aus der Stellung der Sterne auf das, was unter ihnen vorgeht[4]). Plotin unterscheidet aber zwischen dem, was sie bloss andeuten, und dem, was sie bewirken, und bekämpft den irrtümlichen Schluss, dass aus dem Andeuten notwendig das Bewirken folge, in mannigfacher Weise[5]). Ermöglicht ist das reine Andeuten ohne Bewirken durch den einheitlichen Ursprung der Welt[6]). Während das letztere nur vielfach eingeschränkt zugestanden wird, kommt das erstere den Sternen in ausgedehntestem Masse zu und erstreckt sich auch auf die höhere Seele, soweit sie sich in der sinnlichen Welt äussert[7]).

1) IV 3, 8, 18, 2 *Ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς πᾶσαι οὖσαι, ἐξ ἧς καὶ ἡ τοῦ ὅλου, συμπαθεῖς.* IV 9, 3 Anf.

2) Vgl. I. Teil S. 25. II. Teil S. 5.

3) II 3, 9, 141, 4—32. IV 4, 34 Anf.

4) IV 4, 33, 86, 17—20.

5) II 3, 3—6. III 1, 5.

6) II 3, 7.

7) II 3, 8, 140, 11 *Σημαίνει μὲν οὖν πάντα, ὅσα ἐν αἰσθητῷ, ποιεῖ δὲ ἄλλα, ὅσα φανερῶς ποιεῖ.* III 1, 10 Anf. *Τέλος δή φησιν ὁ λόγος πάντα μὲν σημαίνεσθαι.* IV 3, 12, 25, 6 *ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασιν.* II 3, 9, 141, 19 von dem, der den Zusammenhang mit seinem höheren Ich verloren hat: *καὶ ἐνταῦθα τὰ ἄστρα αὐτῷ οὐ μόνον σημαίνει*

Die Tugend freilich ist herrenlos, aber auch ihre Werke sind mit in der allgemeinen Weltordnung verwoben, die sich auf die umfassenden Logoi gründet[1]).

Damit ist zugleich die Frage beantwortet, wie das Freie, also das Gute, Gegenstand der Weissagung sein kann. Nach dem aber, was oben S. 11 f. bemerkt wurde, müssen wir ebenso auf die Frage gefasst sein: Wie kann das Schlechte geweissagt werden? Dieser begegnen wir in der That, und zwar im Anschluss an den Satz, dass das Böse wider die Vorsehung sei und des Arztes bedürfe[2]). Obwohl sich das Problem genugsam aus dem bei Plotin Vorhergehenden löst, so ist er doch damit nicht zufrieden und beweist auch hier seine Unerschöpflichkeit in neuen Gesichtspunkten. In der Welt, sagt er u. a., herrscht das Gesetz der Analogie; wie das Bessere zum Besseren, so verhält sich das Schlechtere zum Schlechteren, und die Analogie ist es, die das Erkennen des einen aus dem andern ermöglicht[3]).

Was von der Weissagung aus den Sternen gilt, gilt in sinngemässer Weise auch von jeder anderen Art dieser „Kunst, die Schriftzeichen der Natur zu lesen“[4]). Für die Weissagung ohne Zeichen[5]) findet sich kein Erklärungsver-

---

1) IV 4, 38, 93, 19 *Ὥστε τὰ μὲν ποιεῖσθαι ὑπ' ἐκείνων, τὰ δὲ τὴν ὑποκειμένην φύσιν* (Creuz. st. *πίστιν*) *εἰσφέρεσθαι, τὰ δὲ παρ' αὐτῶν προστιθέναι· συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων σημαίνεσθαι πάντα· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει . . .* Kap. 39 *Γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς . . .* (s. o. S. 4[5]).

2) III 3, 6 Anf. *Πόθεν οὖν καὶ τὰ χείρω μάντεις προλέγουσι καὶ εἰς τὴν τοῦ παντὸς φορὰν ὁρῶντες πρὸς ταῖς ἄλλαις μαντείαις προλέγουσι καὶ ταῦτα;* (s. o. S. 11.)

3) 259, 10—23.

4) 258, 32 *Ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων.* II 3, 7, 139, 7. III 1, 6, 222, 31.

5) z. B. IV 7, 15.

such, wie auch die menschliche Freiheit nicht zu ihr in Beziehung gesetzt ist.

Die gleiche Wurzel wie die Mantik hat die Zauberei (*γοητεία*, *μαγεία*)[1]. Zauberei im weitesten Sinne ist jede gegenseitige Wirkung, anziehende wie abstossende, empedokleisch ausgedrückt Liebe und Hass[2]. Zur Kunst, die in Beschwörungen (*ἐπῳδαί*) und Gebeten (*εὐχαί*) besteht, wird sie durch kluge Benützung dieser Naturkräfte[3].

Gegenstand der Zauberei, sei es beim Menschen oder bei den Gestirnen, die hier vornehmlich als Vermittler in betracht kommen, ist natürlich wieder nur der unvernünftige Teil, nicht aber die Vernunft noch auch der Wille[4]. Anders ist es mit dessen Äusserungen. Denn alles, was auf etwas anderes gerichtet ist, kann bezaubert werden; gefeit ist nur, was allein zu sich selbst in Beziehung steht[5]. So ist denn, wie sich auch hier zeigt, einzig und allein die Theorie völlig unabhängig, in der Subjekt und Objekt das Gleiche und jede Täuschung ausgeschlossen ist. Alles Han-

---

1) IV 4, 40 Anf. *Τὰς δὲ γοητείας πῶς; ἢ τῇ συμπαθείᾳ . . .*

2) IV 4, 43, 98, 5 *Πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὑτὸ ἀγοήτευτον.* IV 4, 40, 94, 32 *Καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ.*

3) IV 4, 40, 95, 1—8. Sie wäre ausser dem All als einem *ζῷον* undenkbar p. 95, 13—17.

4) Kap. 7, 95, 17. *Πέφυκε δὲ ἐπῳδαῖς, τῷ μέλει καὶ τῇ τοιᾷδε ἠχῇ καὶ τῷ σχήματι τοῦ δρῶντος — ἔλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα οἷον τὰ ἑλεεινὰ σχήματα καὶ φθέγματα — ἄγεσθαι ἡ ψυχὴ ἡ ἄλογος* (So oder ähnlich wird für das hsch. *ἀλλ' ἄγεσθαι* zu lesen sein)*· οὐδὲ γὰρ ἡ προαίρεσις οὐδ' ὁ λόγος ὑπὸ μουσικῆς θέλγεται, ἀλλ' ἡ ἄλογος ψυχή, καὶ οὐ θαυμάζεται ἡ γοητεία ἡ τοιαύτη.*

5) IV 4, 43, 98, 7 *Μόνον δὲ τὸ πρὸς αὑτὸ ἀγοήτευτον. Διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος.* Vgl. I. Teil S. 22.

deln dagegen ist unfrei[1]), auch das gute. Der Handelnde ist frei, sofern er nur die äussere Handlung als etwas Notwendiges von der zu grunde liegenden Theorie, das Abbild des Schönen, das Gegenstand der Handlung ist, von dem Urbild in sich zu unterscheiden weiss. Hält er aber die blosse Spur des Schönen für dieses selbst, so ist er schon bezaubert[2]).

Der Tugendhafte oder Weise (*σπουδαῖος*) nun ist hinsichtlich seiner Seele, in der die höhere Natur das Herrschende ist, frei von jeder Bezauberung, aber hinsichtlich seines niederen Wesens kann er bezaubert werden. Nur kann die Bezauberung nicht so weit gehen, wie bei einem, der seiner höheren Natur entfremdet ist. Ein Liebestrank z. B. wird bei ihm ohne Wirkung sein, weil hier ein Gebiet berührt wird, das bei ihm unter der Herrschaft der höheren Seele steht[3]). Die Frage, ob der Tugendhafte auch dann noch frei ist, wenn ihm die Zauberei das Bewusstsein trübt oder raubt, hat Plotin nicht gestellt, wohl aber die völlig gleichwertige, ob er in diesem Fall glücklich ist. Wir werden deshalb erst im VIII. Abschnitt darauf zurückkommen.

Die Wahl des Körpers durch die Seele kann ebenfalls als eine Art Bezauberung aufgefasst werden[4]), das ganze irdische Leben ist dann ein Bezaubertsein[5]) und die Erhebung zur Theorie eine Befreiung vom Zauber[6]). So ist un-

1) IV 4, 44 Anf. *Μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται. Εἷς γάρ ἐστι καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτός ἐστι καὶ ὁ λόγος οὐκ ἠπατημένος, ἀλλ' ὃ δεῖ ποιεῖ καὶ τὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ.*

2) IV 4, 44, 99, 1—14 (*ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων* bedeutet: indem er das wahrhaft Schöne als etwas anderes hat, also nicht mit seinem Abbild verwechselt).

3) IV 4, 43 Anf. Vgl. was Porphyrius v. Pl. 10 von Plotins Person berichtet.

4) IV 3, 13, 26, 6—8.

5) IV 3, 17, 30, 7—9.

6) V 1, 2, 162, 30—163, 1.

ter diesen Gesichtspunkt auch der Selbstmord gestellt[1]), der statt zur Befreiung von den Einflüssen des Körpers wieder in die Fesseln eines neuen Körpers führt[2]).

So weit übrigens Plotin den Begriff der Zauberei ausdehnt, so bekämpft er doch die Formen, in denen sie bei den Gnostikern auftrat. Er leugnet nicht nur jede magische Einwirkung auf Übersinnliches, sondern wendet sich auch gegen die Auffassung, dass die Krankheiten dämonische Wesen seien und durch Beschwörung geheilt werden könnten[3]).

Über die Einwirkung durch Belehrung wird im folgenden Abschnitt bei der Tugendlehre die Rede sein.

Als passende Zusammenfassung von Plotins Lehre über die Stellung des Menschen zum geordneten Weltlauf mag der Anfang des 45. Kapitels von IV 4 gelten: „Aus allem Gesagten folgt klar: wie jedes im All seiner Natur und seiner Verfassung nach beschaffen ist, so trägt es zum Ganzen bei, leidet und wirkt, wie bei jedem einzelnen lebenden Wesen jeder Teil nach seiner Natur und seinem Zustand zum Ganzen beiträgt und mitwirkt und darnach die gebührende Stelle und Verwendung erhält; es gibt das Seinige und empfängt die Gaben des anderen entsprechend dem Fassungsvermögen seiner Natur: es besteht gewissermassen ein Mitempfinden (*συναίσθησις* hier = *συμπάθεια*) zwischen jedem und jedem; und wenn jeder Teil ein lebendes Wesen wäre, so hätte er auch die Funktionen eines solchen, die verschieden wären von denen eines blossen Teils. Auch das erhellt, was es mit unserem Ich für eine Bewandtnis hat: wenn auch wir etwas im All thun, so thun wir es nicht bloss

1) IV 4, 44, 99, 9 *Δοκεῖ γὰρ εἴλογον ἴσως μὴ ἐξάγειν ἑαυτὸν διὰ τὴν οἰκείωσιν, ὅτι οὕτως ἐγοητεύθη.*

2) I 9.

3) II 9, 14, 203, 26—Schluss des Kap.

als Körper, der auch entsprechend leidet, einem andern Körper gegenüber, sondern führen damit auch unsere andere Natur ein, durch das Verwandte in uns an das Verwandte ausser uns geknüpft. Und da wir vollends durch unsere Seele und ihre Disposition mit dem unmittelbar Anschliessenden im Gebiete der Dämonen und mit dem darüber Hinausliegenden in Verbindung kommen oder vielmehr stehen, so kann es unmöglich verborgen bleiben, welcher Art wir sind. Demnach geben und empfangen wir nicht alle das Gleiche . . . So wunderbar ist es mit der Kraft und Ordnung dieses Ganzen bestellt, in dem alles geräuschlosen Ganges dem Gesetz der Vergeltung folgt."

Plotin hat in seinen Versuchen, Willensfreiheit und Weltordnung in Einklang zu bringen, gewiss viel von früheren Philosophen und besonders von den Stoikern entlehnt. Und doch fügt sich bei Plotin alles naturgemäss seinem System ein. Höchstens die allzu grosse Reichhaltigkeit der Terminologie, die unserem Philosophen dazu dienen soll, alle Seiten des Gegenstandes möglichst vollständig zu beleuchten, die aber eher geeignet ist, auf den Leser verwirrend zu wirken, verrät den Eklektiker. Plotin wie die Stoiker suchen Determinismus und Willensfreiheit zu vereinigen. Aber bei diesen führte einerseits die Einheit des Prinzips notwendigerweise auf völlige Unterordnung des Menschen unter das Fatum, andererseits aber musste die Forderung der Willensfreiheit die Annahme mehrerer selbständiger Prinzipien, sei es neben oder unter dem Urprinzip, zur Folge haben, für die das System keinen Raum mehr bot. So blieb denn trotz aller Versuche der Versöhnung ihre Physik, die auch die Metaphysik umfasst, deterministisch, die Ethik indeterministisch. Bei Plotin dagegen ist beides aus einem Gusse. Die Stellung des freien Einzelmenschen zur Weltordnung ergibt sich als naturgemässe Konsequenz aus einem Fundamentalsatze seines Systems, dem Satz von der Immanenz der Ideen

im Geiste, den Plotin selbst so entschieden verteidigte und von seinen Schülern verteidigen liess[1]). Was sich nach den Voraussetzungen des Systems schwer der Weltordnung einfügen lässt, ist alles das, was in der Materie sein Prinzip hat, also nicht das Freie, sondern das Unfreie.

VII.

Nachdem wir in den vorigen Abschnitten den Menschen als freies Glied des Ganzen betrachtet haben, fassen wir jetzt wieder den Einzelnen für sich ins Auge und beleuchten noch zwei Erscheinungsformen der Freiheit: Tugend und Glückseligkeit.

„Die Tugend ist herrenlos" ist ein mehrmals citierter Platonischer Satz[2]), den wir geradezu durch den Satz: die Tugend ist Freiheit, ersetzen können. Plotin unterscheidet in Ausführung Platonischer Gedanken zwei Stufen von Tugenden: die bürgerlichen (*πολιτικαί*) und die der Reinigung (*καθάρσεις*)[3]). Die Reinigung fasst er sowohl als werdenden wie als vollendeten Zustand[4]). Sie ist zugleich eine Flucht aus den Banden der Sinnlichkeit und eine Verähnlichung mit Gott[5]). Sie besteht in der Entfernung alles dem ursprünglichen Wesen der Seele Fremdartigen[6]), und dieses Fremdartige ist alles, was aus der Verbindung mit dem Körper entspringt[7]). Der niedere, unvernünftige

---

1) V 5 u. a. Vgl. Porphyr. v. Plot. 18. S. o. S. 4.

2) *Ἀρετὴ ἀδέσποτον* Plato rep. 617 e. II 3, 9, 141, 7. IV 4, 38, 93, 23. VI 8, 5, 484, 12.

3) I 2, 2, 52, 5. 3, 52, 29.

4) Kap. 4 Anf. Porphyrius sent. 34 p. XXXIX, 26 Dbn. unterscheidet 4 Stufen.

5) I 2 Anf. I 6, 8, 94, 27. II 3, 9, 141, 10. Plat. Theaet. 176 b.

6) I 2, 4, 53, 30 *ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός.*

7) II 3, 8, 140, 17 *Ἀρεταὶ δὲ καὶ κακίαι, ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, κακίαι δὲ συντυχίᾳ πρὸς τὰ ἔξω.*

Teil der Seele, der hier als das Unvorsätzliche (*ἀπροαίρετον*) erscheint, muss unwirksam gemacht werden. Nur so weit darf er in betracht kommen, als zur Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse und zur Befreiung von Schmerzen unbedingt erforderlich ist[1]). Ja der höhere Teil will auch den niederen so weit reinigen, dass er wenigstens nicht allzusehr von den Eindrücken der Aussenwelt gereizt wird, ja dass er sich so zu sagen der Schwäche bezichtigt, wenn er sich von aussen beeinflussen lässt[2]). Das Ziel der Reinigung ist geradezu: ein Gott sein. Solange nun einer noch etwas Unvorsätzliches an sich hat, ist er zum Teil ein Gott, zum Teil ein Dämon, ist aber gar nichts der Art in ihm, so ist er ein Gott, wenn auch nur zweiten Grades[3]).

Die Schwierigkeit, wie man von der Seele, die doch fehlerfrei und keiner Affektion zugänglich ist, von Reinigung reden könne, ist Plotin nicht entgangen[4]). Es ist eben die gleiche Schwierigkeit, die der Erklärung der Verbindung der Seele mit dem Körper im Wege steht. Ist als Gegenstand

---

1) I 2, 5, 54, 27—55, 15 . . . *τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη, εἰ δὲ μή, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές· τὸν δὲ φόβον πάντη· περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται· τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα, πλὴν ἔν γε νουθετήσει* (vgl. Porph. sent. 34 *Χρηστέον δὲ ἄρα καὶ θυμῷ καὶ φόβῳ ἐν νουθετήσει)· ἐπιθυμία δὲ ὅτι μηδενὸς φαύλου, δῆλον· σίτων δὲ καὶ ποτῶν πρὸς ἄνεσιν οὐκ αὐτὴ ἕξει οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ· εἰ δ' ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἔχουσα* (*ἐχουσῶν* ll.)· *εἰ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς καὶ ταύτης.* Vgl. die Aristotelische Definition von *ἀρετή* als *ἕξις προαιρετική* Eth. Nic. II 6, 1106 b 36.

2) 55, 15—26.

3) Kap. 6, 55, 29 *Εἰ μὲν οὖν τι τῶν τοιούτων ἀπροαίρετον γίγνοιτο, θεὸς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος καὶ δαίμων, διπλοῦς ὤν, μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὑτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα* (die bürgerliche Tugend, die ja in der naturgemässen Funktion der Seelenteile besteht)· *εἰ δὲ μηδέν, θεὸς μόνον, θεὸς δὲ τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ.*

4) III 6, 5. Vgl. Pisynos, die Tugendlehre des Plotin, Diss. Leipzig 1895, S. 36 f.

der Reinigung das Ich im weiteren Sinne verstanden, so besteht die Reinigung darin, dass die Seele auf sich selbst gerichtet ist, nicht mehr auf die blossen Scheinbilder ausser ihr, ja dass sie diese überhaupt nicht sieht, dass sie frei ist von allen falschen Meinungen und Vorstellungen (denn in diesen bestehen ja die seelischen Affekte); damit ist zugleich eine förmliche Scheidung des niederen Teils vom höheren gegeben[1]). Ist nun aber gar nur der niedere, pathetische Teil der Seele gemeint, so heisst Reinigung das Aufwecken aus ihren verkehrten Träumen, das Nichtsehen der Traumbilder; Trennung besteht darin, dass sie sich nicht mehr stark nach unten neigt und dass ihre Vorstellung nicht in der niederen Region verweilt[2]). Es ist eine Befreiung von dem Einflusse des „trüben Hauches" (*πνεῦμα θολερόν*), an den der niedere Seelenteil gebunden ist, so dass sie ungestört (wie die Weltseele) über dem Körper thront[3]).

Dass diese Reinigung oder Befreiung selbst nicht unbedingt in unserer Macht steht, wurde schon im IV. Abschnitt bemerkt[4]). Wenn Plotin an einer Stelle sagt, die Natur

---

1) III 6, 5, 288, 6 *Ἡ μὲν οὖν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὁρᾶν τὰ εἴδωλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη. Εἰ δὲ ἐπὶ θάτερα, τὰ ἄνω ἀπὸ τῶν κάτω, πῶς οὐ κάθαρσις καὶ χωρισμός γε πρὸς* (Reinigung und zugleich Trennung [viell. *γέ πως*]. Plotinische Beispiele für den adverbialen Gebrauch von *πρός*, allerdings nur in *πρὸς δὲ* und *προσέτι*, nach Seidel, de usu praepositionum Plotiniano, Diss. inaug. 1886, p. 25: III 5, 4, 272, 22. III 6, 11, 296, 17. IV 7, 5, 125, 28. VI 1, 2, 264, 18. Seidels Konjektur überflüssig) *τῆς ψυχῆς τῆς μηκέτι ἐν σώματι γιγνομένης, ὡς ἐκείνου εἶναι καὶ τὸ ὥσπερ φῶς ἐν θολερῷ, καίτοι ἀπαθὲς ὅμως καὶ ἐν θολερῷ;*

2) 288, 15 *Τοῦ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὅρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ.*

3) 288, 18—22.

4) I. Teil S. 39.

habe uns die Herrschaft über die Leidenschaften verliehen[1]), so ist doch andererseits klar, dass diese Freiheit bei manchen zum völligen Unvermögen geworden ist[2]). Da alle Tugend auf Wissen beruht und demgemäss lehrbar ist, so ist das Mittel zur Reinigung die Belehrung. Die Methode ist die Dialektik[3]). Empfänglich für sie ist nicht jeder, sondern vornehmlich der musisch, erotisch oder philosophisch Veranlagte[4]). Es muss aber auch Übung (ἄσκησις) hinzukommen, die einen dauernden Zustand (ἕξις) zur Folge hat[5]). Es wirkt also dreierlei zusammen: Anlage, Belehrung, Askese[6]). Ausserdem erkennt Plotin auch die Einwirkung verschiedener Zufälligkeiten an, z. B. gutes und böses Beispiel, Armut, Krankheiten, die in der Hand der Vorsehung Erziehungsmittel bilden[7]). Auch Einschüchterung kann ein Mittel der Erziehung zur Tugend abgeben[8]).

Mit der Willensfreiheit hat Plotin diese Sätze nirgends in Beziehung gebracht. Und doch ergeben sich hier noch gar manche Aporien. Wenn sich der eine selbst zur Tugend emporgearbeitet hat, ein anderer durch äussere Einwirkung emporgeführt wurde, oder wenn sich der eine infolge übermächtiger äusserer Umstände nicht erheben konnte, der andere trotz günstiger Einflüsse nicht erhob — wird es dann für die Wertschätzung lediglich auf den Erfolg ankommen oder werden alle diese äusseren Einwirkungen ge-

---

1) II 3, 9, 141, 5.

2) I 8, 5, 104, 21 Ἀ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ, κατέχειν οὐχ ἑκόντας, ἀλλ' εἶναι μὲν ἀποφυγὴν κακῶν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τοῖς δυνηθεῖσι, πάντας δὲ οὐ δύνασθαι. Vgl. Porph. bei Stob. ecl. II 374 Heer. g. E.

3) I 3.

4) I 3, 1—3 (Plato Phaedr. 248 d).

5) I 3, 6, 61, 25—28.

6) Vgl. Arist. Eth. Nic. II 1, 1103a 14ff. X 10, 1179b 20. Zeno bei D. L. 7, 8.

7) III 2, 5, 232, 25.

8) I 2, 5, 55, 10 (s. o. S. 21[1]).

nau abgewogen werden und wird sich darnach auch die Vergeltung bestimmen? Welchen Wert hat demnach die Erziehung für den Erzieher wie für den Erzogenen? Soll etwa nach einer Art Fatalismus ganz darauf verzichtet werden?[1]). Keine dieser Fragen hat Plotin berührt — und doch hätte seine Lehre von der Einheit der Seelen bei ihrer individuellen Verschiedenheit die Mittel zu einer befriedigenden Lösung an die Hand geben können[2]).

VIII.

Wenn zum freien Willen der Definition entsprechend das Wissen gehört, so muss dieses auf den Willen irgendwie einwirken. Es wirkt aber dadurch ein, dass der Gegenstand des Strebens als einen Mangel befriedigend, als erstrebenswert erscheint[3]). Es fragt sich nun, ob wir etwa ein Lustgefühl (ἡδονή) als Triebfeder des Willens anzunehmen haben.

Der ursprüngliche Trieb jedes Dings geht nach Plotin nicht auf die Lust, auch nicht auf das Sein, sondern auf das Gute[4]) und zwar zunächst auf das eigene, in letzter Linie

---

1) Plotin war nicht nur als philosophischer Lehrer, sondern auch als Erzieher thätig und genoss als solcher grosses Vertrauen. Porph. v. Plot. 9.

2) In der Eigenart der Seele müssen auch alle ihre Beziehungen zu ihrer Umgebung inbegriffen sein und mit der Wahl des Lebensloses wählt sie auch diese Beziehungen. — Schelling in seinen „philosoph. Unters. über d. Wesen der menschl. Freih." sagt, dass ein Mensch einem andern eine Einwirkung verstatte, liege schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer sei.

3) Vgl. I. Teil S. 18.

4) VI 7, 28, 459, 6 Τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ πᾶν ζητεῖ. VI 2, 11, 314, 8 Εἶναι γὰρ θέλει ἕκαστον οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ. III 8, 6, 337, 29. VI 8, 13, 495, 13. Vgl. Plato Phileb. 20 d. Symp. 205 a.

aber auf das absolute[1]). Gut und erstrebenswert ist jedesmal das nächst Höhere, z. B. für die Materie die Form, für den Körper die Seele u. s. f., anders ausgedrückt, das, was einem Ding mangelt[2]). Während nun leblosen Wesen das Gute ohne ihr Zuthun zu teil wird, so ergreifen es belebte Wesen mit Bewusstsein, wenn auch oft unter dem Zwange einer Täuschung[3]). Indem aber das Gute als erstrebenswert empfunden wird, kann es nicht ohne Beimischung eines Lustgefühls sein[4]). Die unbedingt erstrebenswerten Güter der übersinnlichen Welt: der Geist (der menschliche, wie sein Urbild), das Sein, das Leben, sind mit der Lust zu

---

1) I 7, 1, 97, 23 f.

2) VI 7, 27, 458, 9 *Οὗ δὲ ἐνδεές ἐστι κρείττονος ὄντος, ἀγαθόν ἐστιν αὐτῷ ἐκεῖνο.* 25, 456, 14—28. I 7, 2. Das in der Mangelhaftigkeit begründete Streben nach dem Guten ist der Eros III 5, 9, 280, 12—15. Vgl. VI 7, 31. Eine andere Formel I 7 Anf. *Ἀρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ ἢ τὴν κατὰ φύσιν τῆς ζωῆς ἐνέργειαν, καὶ εἴ τι ἐκ πολλῶν εἴη, τούτῳ εἶναι ἀγαθὸν τὴν τοῦ ἀμείνονος ἐν αὐτῷ ἐνέργειαν οἰκείαν καὶ κατὰ φύσιν ἀεὶ μηδὲν ἐλλείπουσαν.*

3) VI 7, 26 Anf. *Καὶ δὴ τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι παρόν* (*παρ' αὐτόν* ll.), *εἰ ἥκει αὐτῷ, τὸ ἀγαθὸν γινώσκει καὶ λέγει ἔχειν . . .* — 457, 15.

4) VI 7, 25 Anf. *Ὁ μὲν οὖν Πλάτων ἡδονὴν τῷ τέλει μιγνὺς καὶ τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἁπλοῦν οὐδὲ ἐν νῷ μόνῳ τιθέμενος, ὡς ἐν τῷ Φιλήβῳ γέγραπται* (Plato Phileb. 22a. 61b, freilich nach VI 7, 30, 462, 2 *ἀπορίᾳ οἰκείας προσηγορίας*), *τάχα ἂν αἰσθόμενος ταύτης τῆς ἀπορίας οὔτε παντάπασιν ἐπὶ τὸ ἡδὺ τίθεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἐτράπετο, ὀρθῶς ποιῶν, οὔτε τὸν νοῦν ἀνήδονον ὄντα ᾠήθη δεῖν θέσθαι ἀγαθόν, τὸ κινοῦν ἐν αὐτῷ οὐχ ὁρῶν· τάχα δὲ οὐ ταύτῃ, ἀλλ' ὅτι ἠξίου τὸ ἀγαθόν, ἔχον φύσιν ἐν αὑτῷ τοιαύτην, δεῖν ἐξ ἀνάγκης χαρτὸν εἶναι.* 456, 14 *Ἐφετὸν μὲν οὖν δεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὐ μέντοι τῷ ἐφετὸν εἶναι ἀγαθὸν γίνεσθαι, ἀλλὰ τῷ ἀγαθὸν εἶναι ἐφετὸν γίνεσθαι.* Kap. 27, 458, 29 *Καὶ γίνεταί τι τοῖς κτωμένοις καὶ* [*τὸ*] *ἐπὶ τῇ κτήσει ἡδύ.* Einige Aporien behandelt Kap. 29. (Auf den Anfang dieses Kap. deutet Kap. 27 E. Übers.: Doch der Satz: „Auch wenn keine Lust folgt, so ist das Gute doch zu wählen" [Aristot. Eth. Nic. X 2, 1174 a 6?] ist ebenfalls zu untersuchen.)

einem einheitlichen Ganzen verschmolzen[1]). (Daraus folgt wohl, dass für die intuitiv denkende Seele die Frage, ob das Gute erst durch Vermittlung eines Lustgefühls auf den Willen wirkt, gar nicht gestellt werden kann, für die diskursiv denkende aber ist es wohl anzunehmen, falls sich Plotin überhaupt über das Problem klar geworden ist.) Da der Geist unser eigenstes Wesen ausmacht, kann Plotin sagen: Wir selbst sind für uns das wahrhaft Erstrebenswerte[2]).

Während das objektive Ziel des Strebens das Gute ist, so ist das subjektive Ziel die Glückseligkeit. Plotin setzt sie mit Plato in das gute Leben (*εὖ ζῆν*)[3]). Da alles Gute Gegenstand des Wollens ist, so erscheint sie ihm zugleich als gewollter Zustand (*βουλητὸς βίος*)[4]). Unter Leben will er aber nur das eigentliche, vollkommene Leben verstanden wissen, nicht dessen Abbild, das mit ihm nur den Namen gemein hat. Für jenes Leben ist das Gute nicht zufällig, sondern wesentlich[5]). Was solchen Lebens fähig ist, ist auch der Glückseligkeit fähig. Diese Fähigkeit kommt aber dem Menschen zu, weil er am Geiste teil hat, und zwar besitzt es jeder der Möglichkeit nach, wer es aber in Wirklichkeit besitzt, ist glückselig[6]). Dies gilt nur vom Tugendhaften oder Weisen (*σπουδαῖος, σοφός*). Er hat das Leben als etwas seinem Sein Identisches, er ist sich selbst das Gute, sich selbst genug[7]). Alles, was ihn sonst noch umgibt, gehört ihm nicht mehr als Teil seines eigentlichen

---

1) Kap. 29, 460. 22 — Kap. 30 E.

2) Kap. 30, 462, 14—18.

3) I 4 Anf.

4) Kap. 5, 68, 20 *Δεῖ δὲ βουλητὸν τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι.*

5) Kap. 3, 66, 15—24.

6) Kap. 4, 67, 3—19.

7) 67, 18 *ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο.* 22. *Τούτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; Ἢ αὐτὸς αὑτῷ ὅπερ ἔχει.* 29. *αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ.*

Wesens an, weil es nicht in seinem Willen inbegriffen ist[1]). Wenn er noch Bedürfnisse zu stillen hat, so thut er es im Bewusstsein, dass dies notwendig ist und dass es nicht sein höheres Ich betrifft[2]). Er fügt sich dem Verhängnis ohne Sträuben und mit Bewusstsein, während sich der Schlechte, ohne es zu wissen, fügen muss[3]). Seine Glückseligkeit aber kann kein Schicksal, und sei es ein priamisches, beeinträchtigen[4]). Nun mag aber jemand einwerfen, wenn der Weise schwere Geschicke auch noch so leicht ertrage, so seien sie doch nimmermehr etwas Gewolltes; zudem müsse man doch den Menschen in seiner Gesamtheit, nicht bloss nach seiner höheren Natur betrachten, weshalb auch die sinnliche Lust zum Glück gehöre[5]). Plotin erwidert, man würde ja auf diese Weise mehrere Ziele oder Güter setzen, während das Glück doch nur im Besitz eines, des wahren Gutes bestehen könne.[6]) Ferner müsse Wille im eigentlichen und nicht im missbräuchlichen Sinne verstanden werden, und der Wille im eigentlichen Sinne könne unmöglich auf äusserliche, notwendige Dinge gehen. Zwar vermeide man natürlich jedes Übel, aber der höhere Wille erstrebe nicht das Vermeiden des Übels, sondern einen Zustand, der solches Vermeiden gar nicht nötig hat[7]). Gesundheit und Schmerzlosigkeit

---

1) 67, 19 *Περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἂν τις θείτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἦν δ' ἂν αὐτοῦ, κατὰ βούλησιν συνηρτημένα* (d. i. *εἰ κ. β. συνήρτητο*).

2) 67, 31 — 68, 4. Das Gleiche gilt sogar von guten Handlungen: IV 4, 44, 99, 1—14.

3) IV 4, 45, 100, 25—30. Vgl. o. S. 17[1] und Cleanth. b. Epict. Hb. 52 *Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη . . . ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος, ἢν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.* b. Sen. ep. 107 Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

4) I 4, 4, 68, 4—Kap. 5 einschl.

5) 68, 19—69, 6.

6) Kap. 6—69, 21.

7) 69, 21—70, 2. 69, 27 *Τῶν δ' ἀναγκαίων τι παρεῖναι οὐ βούλησις ἂν εἴη, εἰ κυρίως τὴν βούλησιν ὑπολαμβάνοι, ἀλλὰ μὴ καταχρώμενος*

würden gar nicht als Güter empfunden, könnten deshalb auch nicht zum höchsten Glück gehören[1]). Wenn solche Zustände Gegenstand des Wunsches auch des Weisen seien, so seien sie es nicht, weil sie zum Glück, sondern weil sie vielmehr zum Sein beitrügen und weil ihr Gegenteil hinderlich sein könne; denn wer das Beste besitze, wolle nur dieses besitzen[2]). Besonders unerträglichen Schicksalen[3]) gegenüber lässt Plotin in äussersten Fällen auch den Selbstmord zu[4]). Aber, setzt er hinzu, man muss wissen, dass der Weise den Schmerz anders ansieht als gewöhnliche Menschen; er hat die Schwäche der Natur völlig überwunden[5]).

Ist nun der Tugendhafte auch glücklich (also frei), wenn ihm das Bewusstsein geraubt ist?[6]) Die Antwort lautet: Weisheit und Glückseligkeit besteht unabhängig vom Bewusstsein, so auch im Schlafe; denn Weisheit ist nichts Accidentielles, sondern etwas Wesentliches. Das Wesentliche wirkt im Weisen, und wenn diese Thätigkeit einem Teil von

---

ἄν τις λέγοι, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα παρεῖναι ἀξιοῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὅλως τὰ κακα ἐκκλίνομεν, καὶ οὐ δήπου βουλητὸν τὸ τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης, μᾶλλον γὰρ βουλητὸν τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης. S. I. Teil S. 10[1].

1) Kap. 6, 70, 2—11.

2) Kap. 7—70, 20 . . . *Ἢ φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεταί τινα μοῖραν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὰ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῷ τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρῇ, οὐκ ἀφῄρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κἀκείνου ὄντος.*

3) Kap. 7, 70, 27—Kap. 8 einschl.

4) 71, 15 *Ἀλλ' εἰ αἰχμάλωτος ἄγοιτο, πάρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν.* Kap. 8, 72, 10. *Ἀλλ' εἰ μὲν παρατείνοι* (sc. *τὸ ἀλγεῖν*), *τί χρὴ ποιεῖν, βουλεύσεται· οὐ γὰρ ἀφῄρηται τὸ α'τεξούσιον ἐν τούτοις* Vgl. o. S. 17 f.

5) 72, 12—73, 4.

6) Kap. 9 Anf. *Ἀλλ' ὅταν μὴ παρακολουθῇ βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις;*

ihm (d. i. dem niederen Selbst) nicht zum Bewusstsein kommt, so bleibt sie doch nicht der ganzen Persönlichkeit verborgen. Das wahre Ich des Weisen ist eben das höhere[1]). Unbewusste Thätigkeit, theoretische wie praktische, wird sogar überhaupt über die bewusste gestellt. So ist denn das Leben des Tugendhaften im Zustande der Bewusstlosigkeit ein um so intensiveres, als es sich nicht in die Aussenwelt zerstreut, sondern in einem Punkt, in sich selbst, gesammelt ist[2]). Gerade darin besteht eben seine Glückseligkeit, dass sein Wille nach innen gerichtet ist[3]).

Durch das Selbstbewusstsein unterscheiden sich nach Plotin die verschiedenen Daseinsformen der Seele. Ist sie z. B. in einem Tierkörper, so umfasst ihr Selbstbewusstsein nur ihr Schattenbild samt dem Körper, während der höhere Teil ausser Wirksamkeit ist[4]). Beim Menschen muss es natürlich auch diesen mit begreifen. Im vorliegenden Falle aber ist es ganz auf den höheren Teil beschränkt, ähnlich

---

1) Kap. 9.

2) Kap. 10, 74, 30 — 75, 12. 75, 6 *Ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ ταὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.* Vgl. IV 4, 2, 48, 21—27. 4, 50, 15—17.

3) I 4, 11, 75, 23 *Οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ὑπόστασις εὐδαιμονίας εἴη, εἰ τὰ ἔξω βουληταὶ λέγοιεν* (*λέγοι* ll.) *καὶ τὸν σπουδαῖον βούλεσθαι ταῦτα.* Eine solche nach innen gerichtete Thätigkeit ist freilich auch eine Art Selbstbewusstsein, vgl. IV 4, 2, 48, 27 (mit von der Überlieferung abweichender Interpunktion) *Τότε οὖν αὐτός ἐστιν ἐνεργείᾳ, ὅταν μηδὲν νοῇ; Ἢ, εἰ μὲν αὐτὸς κενός ἐστι παντός. Εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ . . . τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.* Man darf daher auch nicht den Schluss ziehen, dass Selbstbewusstsein für die Freiheit unwesentlich ist.

4) I 1, 11, 47, 23—29.

wie in der Ekstase. Es ist dann jene Trennung der Seelenteile eingetreten, die in der Tugendlehre gefordert wurde und die, wie wir weiter unten sehen werden, den körperlichen Göttern von Natur zukommt.

Dass der Weise auch je seines gesunden Verstandes beraubt werden könne, bezweifelt Plotin[1]). Ob in einem solchen Falle sein Glück und seine Freiheit beeinträchtigt wäre, deutet er nicht an.

Zu den Äusserlichkeiten, die für die Glückseligkeit des Weisen ohne Belang sind, gehört auch das Glück des Nebenmenschen. Er wünscht zwar, dass es allen Menschen gut gehe, ist aber deshalb nicht unglücklich, wenn es nicht so ist. Sein wahrer Wille geht nach innen; dass es so sein muss, dafür zeugt gerade die Thatsache, dass ein solcher Wunsch wegen der Notwendigkeit des Übels unerfüllbar wäre[2]).

So hat Plotin, wie in der Tugendlehre, so auch in der Glückseligkeitslehre die einzelnen Menschen ganz auf sich gestellt. Von Freundschaft und Familie ist bei Plotin kaum die Rede, die Wörter Staat und Vaterland fehlen in der eigentlichen Bedeutung fast ganz im Sprachschatz des Mannes, der eine Platonopolis gründen wollte. Der Begriff Pflicht endlich ist in Plotins Ethik nicht unterzubringen, es sei denn als notwendiges Übel.

Es liegt hier wieder ein Vergleich mit den Stoikern nahe. Diese haben auf der Einheit der Welt ihre Lehren von Weltbürgertum und Menschenliebe aufgebaut, jene Lehren, in denen vor allem die praktische Bedeutung der Stoa

---

1) I 9, 116, 2—6. Vgl. III 1, 7, 223, 25. VI 8, 2, 479, 30.

2) I 4, 75, 25 *Ἔθέλοι γὰρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἀλλὰ μὴ γινομένων ὅμως εὐδαίμων. Εἰ δέ τις παράλογον ἂν αὐτὸν ποιήσειν φήσει, εἰ ταῦτα ἐθελήσει — μὴ γὰρ οἷόν τε τὰ κακὰ μὴ εἶναι* (Theaet. 176 a) *— δῆλον ὅτι συγχωρήσει ἡμῖν ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἶπω.*

beruht. Und doch haben auch sie den Weisen völlig isoliert. Plotin hat diesen Widerspruch vermieden, dagegen hat er von seiner Lehre von der Einheit der Seelen für die Aufstellung einer sozialen Ethik gar keinen Gebrauch gemacht. Die Anschauung, dass nur die Theorie frei und alle Praxis unfrei sei, hinderte ihn, den Idealmenschen als geselliges Wesen aufzufassen[1]).

Wir haben in den beiden vorigen Abschnitten die Beziehungen zwischen der Willensfreiheit und der Tugend- und Glückseligkeitslehre aufgesucht. In der Tugendlehre tritt vornehmlich der Begriff der Vorsätzlichkeit, in der Glückseligkeitslehre der des Willens in den Vordergrund, beide gipfeln in der Schilderung des Tugendhaften oder Weisen. Das Wesentliche an ihm ist die Konzentration auf sein ursprüngliches, freies Wesen, die Abwendung von allem ausser ihm. Er ist schon ein Übermensch, ein Gott[2]). Und doch kennt Plotin noch eine höhere Stufe der Erhebung, das unmittelbare Anschauen des Einen, die Ekstase.

IX.

Da das Eine über alle Erkenntnis erhaben ist, so kann das Anschauen desselben nicht mehr auf Belehrung beruhen; diese weist nur den Weg; das Anschauen selbst ist eine ureigne That des Willens[3]). Wenn es trotz richtiger Belehrung nicht gelingt, so muss man sich selbst die Schuld beimessen, dass man sich nicht genug von allem Fremdartigen

---

1) Wo die Praxis zu ihrem Recht kommt, wie III 2, 8. 9 (s. o. S. 7), ist ausdrücklich nicht vom Tugendhaften, sondern nur vom Besseren die Rede.

2) I 2, 6, 55, 29, s. o. S. 21.

3) VI 9, 4, 513, 6 *Μίχρι μὲν γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.* Vgl. VI 7, 36, 470, 4—11.

losgesagt hat[1]). Dieses Anschauen erfordert nämlich ein völliges Aufgeben alles Äusseren, eine Isolierung unseres Selbst, ja noch mehr, einen Verzicht auf das eigene Selbstbewusstsein, ein Einswerden mit dem Angeschauten[2]).

Konnte man schon bei der Schilderung des Weisen zweifeln, ob da noch von ausgeprägter Individualität gesprochen werden darf, so ist in der Ekstase jede Individualität aufgehoben. Ja auch von einem Willen im bisherigen Sinn kann nicht mehr die Rede sein. Die Ekstase ist auch nicht mehr Freiheit, sondern mehr als Freiheit[3]).

X.

Gilt schon der niedere, den Tieren und Pflanzen entsprechende Teil des Menschen als der Vorsätzlichkeit und somit des Willens ermangelnd (*ἀπροαίρετον*), so muss um so mehr den Tieren und Pflanzen selbst jede Vorsätzlichkeit und jeder Wille abgesprochen werden[4]). Doch unterscheidet Plotin zwischen solchen Tieren, in denen gefallene Menschenseelen wohnen, und solchen, deren Seelen Ausstrahlungen

---

1) VI 9, 4, 513, 8—29. 26 *δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτίᾳ τιθέσθω.*

2) V 3 E. *Ἄφελε πάντα.* VI 9 E. *Φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.* VI 9, 7, 518, 13 *ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτόν.* VI 7, 34, 467, 6 . . . *οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν· ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πως θέα, καὶ οὔτε σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτά οὔτε θέλει* (sc. *αὐτά*) . . . *τίς δὲ οὖσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν.* 467, 29 *Εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τούτῳ ᾖ μόνον· εἰς τόσον ἥκει εὐπαθείας.*

3) VI 8, 15, 499, 12 *Εἰς ὃ δὴ ἀναβάντες καὶ γενόμενοι τοῦτο μόνον, τὰ δ' ἄλλα ἀφέντες, τί ἂν εἴποιμεν αὐτό, ἢ ὅτι πλέον ἢ ἐλεύθεροι καὶ πλέον ἢ αὐτεξούσιοι;*

4) III 1, 7, 223, 23 (bei der Kritik der *λόγοι σπερματικοί*) *τοιοῦτόν τε τὸ ἡμέτερον ἔσται, οἷον καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζῴων καὶ τὸ τῶν νηπίων καθ' ὁρμὰς τυφλὰς ἰόντων καὶ τὸ τῶν μαινομένων.* V 4, 1, 203, 22 wird unterschieden: *ὅ τι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως* und *τὰ ἄψυχα.* VI 8, 2, 479, 28—32.

der Weltseele sind, und ungefähr das Gleiche gilt von den Pflanzen[1]). Den Menschenseelen in Tier- oder Pflanzenleibern muss jedoch die Möglichkeit gegeben sein, sich wieder zu erheben. Nun ist aber bei ihnen, wie bei den anderen, das höhere Prinzip ganz wirkungslos[2]). Wie sollen sie sich nun zu höheren Daseinsformen erheben, da doch die Wahl des Lebensprinzips für jede folgende Periode in der vorherhergehenden erfolgt? Jedenfalls ohne freien Willensentschluss. Aber es gibt ja auch ohne Vernunft einen Trieb nach oben und innen, und ein Dämon, d. h. das nächst höhere Princip, waltet ja auch über dem Tiere und der Pflanze[3]). Dies die wenigen Andeutungen, die Plotin zur Lösung unserer Frage gibt.

Eine Verantwortlichkeit gibt es bei Tieren und Pflanzen nicht, weil sie nur Geschöpfe sind und kein höheres Prinzip in ihnen wirksam ist[4]).

XI.

Dämonen sind Mittelwesen zwischen Menschen und Göttern; sie sind wie diese unvergänglich, aber wie jene Affekten unterworfen[5]); sie haben einen unvernünftigen Seelen-

---

1) I 1, 11, 47, 23 *Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῷον ἔχει; Ἢ εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, ἁμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει . . .* (s. o. S. 29)· *εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδυ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῷον γενόμενόν ἐστιν.* IV 7, 14 Anf. III 4, 2, 262, 7—10. IV 4, 27 V 2, 1, 176, 29—177, 7.

2) III 3, 4, 255, 8 *Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων ζῴων οὐκ αὐτῶν ἡ ἀρχὴ αὕτη, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων οὐκ ἐπὶ πάντων.*

3) III 4, 6, 265, 7 *Ὑπάρχει δὲ ὅμως καὶ πρὸ λόγου ἡ κίνησις ἡ ἔνδοθεν ὀρεγομένη τῶν αὑτῆς.* I. Teil S. 36 ff.

4) III 3, 4 Anf.

5) III 5, 6, 274, 18 *Τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομί-*

teil, auch Erinnerung und Sinnesempfindung; sie vernehmen die Anrufungen und unterliegen auch der Zauberei [1]). Doch erscheint ihre Persönlichkeit recht zweifelhaft [2]). Schreibt man ihnen aber auch eine solche zu, so liegt doch darin, dass sie ewig an ihren Körper gebunden sind, eine gewisse Beschränkung ihrer Freiheit gegenüber der menschlichen [3]).

Der Begriff Götter ist sehr weit gefasst. Es gibt unkörperliche, höhere, und aus Seele und Leib zusammengesetzte, niedere. Götter sind die Einheit, der Geist, die Idee, die unkörperliche Seele, die Weltseele, aber auch die beseelte Welt, die Gestirne, die Erde. Das wesentliche Merkmal ist die Affektlosigkeit (ἀπάθεια) [4]). Trotz der mannigfachen Abstufung gilt, von der Einheit abgesehen, hinsichtlich unseres Problems für alle im wesentlichen das Gleiche, was I. Teil S. 20 f. vom Geist gesagt wurde. Ausführlicher verbreitet sich Plotin über die Weltseele und die Gestirne.

ζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀιδίους λέγοντες, ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους.

1) IV 4, 43, 98, 1 *Δαίμονες δὲ οὐκ ἀπαθεῖς οὐδ' αὐτοὶ τῷ ἀλόγῳ· μνήμας δὲ καὶ αἰσθήσεις τούτοις οὐκ ἄτοπον διδόναι καὶ θέλγεσθαι φυσικῶς ἀγομένους καὶ κατακούειν καλούντων τοὺς αὐτῶν ἐγγυτέρω τῶν τῇδε καὶ ὅσῳ πρὸς τὰ τῇδε.*

2) III 5, 6, 275, 3 werden sie definiert als *ψυχῆς ἐν κόσμῳ γενομένης τὸ ἐφ' ἑκάστης ἴχνος* und erscheinen teils als Erzeugnisse des Strebens der Seele nach dem Guten (*ἔρωτες*), teils als blosse Naturkräfte.

3) Den gleichen Schluss zieht Augustin civ. d. IX 10 aus IV 3, 12, 24, 22 und III 5, 6, 274, 20 hinsichtlich ihrer Glückseligkeit. — Es können nach VI 7, 6, 433, 1—5 auch Menschenseelen eine Art Dämonen- oder Götterexistenz annehmen. Solche Wesen sind jedoch nicht ewig.

4) III 5, 6, 274, 18. Körperliche Götter können zwar ihrem niederen Wesen nach affiziert werden, aber diese Affekte kommen dem *ἡγούμενον* nicht zum Bewusstsein. — Ein weiteres gemeinsames Merkmal der Götter ist das intuitive Denken.

Die Weltseele steht über der Körperwelt ordnend und herrschend, ohne sich zu dieser herabzulassen [1]). Sie gehört nicht dem Körper an, sondern der Körper ihr [2]). Dieser Körper, ihr eigenes Geschöpf, ist so vollkommen, so ganz naturgemäss, dass eine Entfremdung von ihrem höheren Ursprung gar nicht durch ihn eintreten kann [3]). Ihrem Willen steht kein Hindernis im Wege [4]). Ihrem Willen! Dieser ist aber gar nicht auf die Körperwelt gerichtet, sondern auf den Geist oder auf das in ihr liegende, aus diesem stammende Vorbild [5]). Er ist mit ihrer Vernunft identisch [6]). Diese Vernunft ist nicht etwa eine Überlegung (*λογισμός*) für jeden einzelnen Fall, sondern etwas Feststehendes, Vollkommenes, jeden Zweifel, jedes Ungefähr, jede Möglichkeit des Andersseins Ausschliessendes [7]). Mit der Überlegung

---

1) IV 8, 2, 145, 4 *κελεύσει κοσμοῦσα ἀπράγμονι, ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ*, 146, 1 *ἀπράγμονι δυνάμει*, 8, 152, 21 *ὑπερέχουσα ἀπόνως*. II 3, 16 f. IV 4, 10 f.

2) IV 8, 2, 145, 21 *Δύο γὰρ ὄντων δι' ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σώματα κοινωνία, ὅτι τε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις γίγνεται καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν, οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο ψυχῇ, ἥτις μὴ εἰς τὸ εἴσω ἔδυ τοῦ σώματος μηδέ τινός ἐστι, μηδὲ ἐκείνου ἐγένετο, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτῆς, ἔστι τε τοιοῦτον οἷον μήτε τινὸς δεῖσθαι μήτε τινὶ ἐλλείπειν*. II 9, 7, 192, 30—193, 6.

3) IV 8, 2, 144, 21 *Τὸ δὲ τέλειόν τε ὂν καὶ ἱκανὸν καὶ αὔταρκες καὶ οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν βραχέος οἷον κελεύσματος δεῖται.*

4) 144 21 *Καὶ ὡς πέφυκε ψυχὴ ἐθέλειν, ταύτῃ ἀεὶ ἔχει, οὔτε ἐπιθυμίας ἔχουσα, οὔτε πάσχουσα.* IV 3, 10, 22, 20 *Ἡ δὲ οὐσίας δυνάμει κυρία σωμάτων εἰς τὸ γενέσθαι τε καὶ οὕτως ἔχειν, ὡς αὐτὴ ἄγει, οὐ δυναμένων τῶν ἐξ ἀρχῆς ἐναντιοῦσθαι τῇ αὐτῆς βουλήσει.* V 1, 2, 163, 18. Wie sich Plotin überall, wo es gilt, die Kluft zwischen Geist und Materie zu überbrücken, in Widersprüchen bewegt, so darf es uns auch hier nicht wunder nehmen, einmal einer entgegengesetzten Anschauung zu begegnen II 3, 17, 149, 25.

5) IV 4, 12, 59, 4 *Οὐκ ἄλλως ποιήσει, ἢ ὡς οἷον τὸ ἐν αὐτῷ παράδειγμα ἔχει*

6) 59, 19 *Τῷ γὰρ τοιούτῳ ἡ βούλησις φρόνησις.*

7) IV 4, 12, II 3, 17. Vgl. was oben S. 1 von der Vorsehung

muss ihr natürlich auch jede Vorsätzlichkeit beim Schaffen abgesprochen werden[1]). Ihre schöpferische Thätigkeit geht gar nicht unmittelbar von ihrem Willen aus, sondern sie erfolgt ihm entsprechend mit Notwendigkeit, weil eben die Seele Seele und als solche körperschaffende Kraft ist[2]); ja sie wird nicht einmal von der Weltseele an sich ausgeübt, sondern von ihrem mit der Körperwelt verbundenen Abbild, der Natur (φύσις)[3]), und geschieht unbewusst für beide Teile[4]). Die wahre Thätigkeit der Weltseele ist Theorie, während ihr Schaffen nur notwendige Folge der Theorie ist[5]).

Wenden wir nun den Plotinischen Freiheitsbegriff auf die Weltseele an, so müssen wir sagen, dass ihr Wille und ihre unmittelbare theoretische Thätigkeit unbedingt frei ist; ihre schöpferische Thätigkeit aber kann nur als beschränkt frei gelten; doch ist die Beschränkung eine andere als bei der handelnden und schaffenden Thätigkeit des Menschen. Vor allem ist zu bedenken, dass beim Menschen, in dem ja die Vernunft mit den Affekten im Kampfe liegt, die Freiheit nur in der Möglichkeit besteht, bei der affektlosen

---

gesagt wurde, deren Verhältnis zur Weltseele bei Plotin nicht vollkommen klar ist.

1) IV 4, 36, 91, 27 *Ποιεῖ γὰρ (τὸ πᾶν) καὶ προαιρέσεως οὐ δεηθέν, ἅτε προαιρέσεως ὂν προγενέστερον.* Vgl. III 3, 3, 253, 25 (vom Logos der Vorsehung).

2) IV 8, 6.

3) IV 4, 13, 60, 13 f. Die Trennung in eine höhere und niedere Seele erscheint bei der Weltseele viel unvermittelter als bei den Menschenseelen, da hier in dem diskursiv denkenden Seelenteil ein Bindeglied vorhanden ist.

4) II 3, 17, 149, 12 *οὐκ εἰδυῖα, ἀλλὰ δρῶσα μόνον.* IV 4, 13, 59, 31 *Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει, τῷ ἰφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν, τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ, ποίησιν ἔχει.*

5) III 8, 5. II 3, 18, 150, 12—17. Es gilt dies übrigens von aller praktischen und schaffenden Thätigkeit (III 8, 3, 334, 19. 4, 336, 3).

Weltseele aber in der Wirklichkeit. Während ferner beim Menschen die Freiheit des Handelns und Schaffens durch die gegebenen Bedingungen und die Ungewissheit des Erfolges beschränkt ist[1]), so fällt bei der Weltseele, die selbst die Bedingungen schafft und kein Hindernis kennt, diese Schranke weg[2]). Dafür mangelt hier der Faktor des Wissens, der für die Freiheit wesentlich ist[3]). Alles dies gilt nur, wenn wir die schöpferische Thätigkeit auf die Weltseele in ihrer Gesamtheit beziehen. Der schaffende Teil selbst, die Natur, hat weder einen Willen, noch ein Bewusstsein und kann nicht als frei gedacht werden[4]).

Die Gestirne gelten Plotin als beseelt. Da ihr Lauf ein für allemal bestimmt ist, so ist die Thätigkeit ihrer Seelen ihren Körpern gegenüber eine mühelose. Wenn sie auf dieselben und durch dieselben auf die Welt einwirken, so ist diese Wirkung völlig unbewusst. Ihr wahres Wollen und Wirken ist auf die höhere Welt gerichtet[5]). Nach ihrer

---

1) I. Teil S. 22.

2) II 9, 7, 192, 30—193, 6.

3) VI 8, 1, 479, 10. I. Teil S. 13.

4) Ein weiterer Begriff der Freiwilligkeit könnte Anwendung finden, worüber I. Teil S. 16[1]. — II 3, 13, 143, 25 ist von *βούλησις τῆς φύσεως* nur im uneigentlichen Sinne die Rede, ähnlich wie von *θεωρία τῆς φύσεως* III 8, 1—4 (*παίζοντες* III 8 Anf. und *σπουδαστέον* Kap. 6, 338, 8). — II 3, 9, 142, 7—9 wird der mit dem Körper verbundene Teil der Weltseele ohne den überweltlichen Teil ein grosser Dämon genannt, der *πάθη δαιμόνια* habe. Doch lässt sich hier der oben erhaltene Begriff von Dämon mit den daraus gezogenen Schlüssen nicht einwandfrei anwenden.

5) IV 4, 35, 89, 26 *Εἰ δὴ ὁρᾷ τι ὁ ἥλιος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα εἰς τὰ τῇδε, χρὴ νομίζειν αὐτὸν μὲν ἄνω βλέποντα εἶναι· ἰφ' ἑνὸς γὰρ τὸν λόγον ποιητέον· ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ, ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει, ὅσον ἐν αὐτῷ, φυτικῆς ψυχῆς πολλῆς οὔσης· καὶ ἄλλο δὲ ὁμοίως οἷον ἐλλάμπον δύναμιν παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι.* IV 4, 37, 92, 17—21. 39, 94, 15—26. 40, 95, 31 *Ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαΐει.* 42, 96, 19 . . *οὐδὲ ἐπινεύσεις . . . εὐχαῖς, ὡς οἴονταί τινες,*

niederen Natur als ζῷα sind sie nach dem Gesetz der allgemeinen Sympathie äusseren Einwirkungen zugänglich[1]; deshalb können auch durch Zauberei und Gebete Wirkungen auf und durch die Sterne erzielt werden Wenn ihre Einflüsse schlechte sind, so liegt das am Empfänger, der ihren reinen Logos nicht fassen kann[2]. Als unmöglich aber bezeichnet es Plotin, dass die Sterne je nach ihrer Stellung verschiedenen seelischen Affekten unterworfen seien[3].

Der Geist ist, wie schon früher ausgeführt, in viel ursprünglicherem Sinne frei als solche an einen Körper gebundene Wesen, da er ganz auf sich und auf das Gute gerichtet ist[4]. Dieses selbst ist das Prinzip der Freiheit.

XII.

Mit der Freiheit des Guten oder Einen beschäftigt sich die Schrift VI 8 von Kapitel 7 an. Es handelt sich hier um zwei Bedenken entgegengesetzter Art. Das erste bezweifelt, ob man auf das höchste Prinzip Begriffe wie „von mir oder dir abhängig“ anwenden dürfe, da dies schon beim Geist schwierig und nicht ohne Gewaltsamkeit (d. i. gewalt-

---

προαιρετικάς τινας II 3, 9, 141, 27 Καὶ τῇ μὲν ἑτέρᾳ ψυχῇ, τῇ καθαρᾷ, οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν, ἃ δὲ γίνεται εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν, καθ' ὃ μέρος εἰσὶ τοῦ παντὸς καὶ σῶμα ἐψυχωμένον, τὸ σῶμα μέρος μέρει δίδωσι προαιρέσεως τοῦ ἄστρου καὶ ψυχῆς τῆς ὄντως αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄριστον βλεπούσης (Über die Bedeutung von προαίρεσις s. I. Teil S. 11).

1) IV 4, 42, 97, 11 Ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄστροις καθ' ὅσον μὲν μέρη τὰ πάθη, ἀπαθῆ μέντοι αὐτὰ τῷ τε τὰς προαιρέσεις καὶ αὐτοὺς ἀπαθεῖς εἶναι....

2) II 3, 11. 13, 144, 29 — 145, 4. IV 4, 41, 96, 9 — Kap. 42 einschl.

3) II 3, 3—6. III 1, 6, 222, 20—28.

4) I. Teil S. 20 f. Doch lässt sich auch bei ihm eine zentrifugale, also unfreie, Richtung nicht ganz abweisen (III 8, 8, 341, 6—14. VI 7, 3—14), worüber u. S. 50.

same Umdeutung der Begriffe) möglich gewesen sei, das zweite beruht auf der „verwegenen“ Behauptung, das Gute sei durch Zufall so, wie es ist, es sei auch nicht Herr seines Seins, indem es das, was es ist, nicht aus sich sei, und besitze somit keine Freiheit, da es schaffe oder nicht schaffe, wie es müsse[1]). Plotin befasst sich in den nun folgenden Ausführungen nur mit dem zweiten Bedenken, nimmt aber damit zugleich Stellung zu dem ersten, dem er eine gewisse Berechtigung zugesteht[2]). Er tritt immer wieder von neuen Seiten an das Problem heran, wobei es aber nicht ohne Weitschweifigkeiten und Wiederholungen abgeht[3]).

1) Die Behauptung, die dem Einen die Freiheit abspricht, hebt damit Wesen und Begriff (*ἔννοια*) aller Freiheit (*ἑκούσιον, αὐτεξούσιον* und *ἐφ' ἡμῖν*) auf. Gibt man aber den Begriff zu, so muss man auch eine Substanz zugeben, der er zukommt. Er kommt aber am ersten unvergänglichen Wesen zu, sofern sie unvergänglich sind, und solchen, die ungehindert das Gute erstreben oder besitzen.

---

1) VI 8, 7, 486, 11—22 *Πῶς δὴ αὐτὸ τὸ κύριον ἁπάντων . . . πῶς ἄν τις εἰς τὸ ἐπ' ἐμοὶ ἢ ἐπὶ σοὶ ἄγοι; — ὅπου καὶ νοῦς μόλις, ὅμως δὲ βίᾳ εἵλκετο — εἰ μή τις τολμηρὸς λόγος ἑτέρωθεν σταλεὶς λέγοι ὡς τυχοῦσα* (sc. *ἡ τοῦ ἀγ. φύσις*) *οὕτως ἔχειν ὡς ἔχει καὶ οὐκ οὖσα κυρία τοῦ ὅ ἐστιν, οὖσα τοῦτο ὅ ἐστιν οὐ παρ' αὑτῆς, οὔτε τὸ ἐλεύθερον ἂν ἔχοι οὔτε τὸ ἐπ' αὐτῇ, ποιοῦσα ἢ μὴ ποιοῦσα, ὃ ἠνάγκασται ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν.* Die im folgenden unterschiedslos gebrauchten Ausdrücke *τύχη, αὐτόματον, συμβεβηκός* (Zufall, Ungefähr, Accidens) bedeuten nicht etwa Ursachlosigkeit, sondern jeden nicht vom Subjekt abhängigen Einfluss von aussen.

2) Kap. 8, 488, 3—16. 9, 490, 23—26. 12, 494, 28—13, 495, 4. 496, 22—25 (*Λαμβανέτω δὲ καὶ τὸ οἷον ἐφ' ἑκάστου*).

3) Zum Folgenden vgl. Richter, Plotinische Studien, H. III S. 40 ff. — Der Übersichtlichkeit halber habe ich die Beweise numeriert, was nicht ganz ohne Willkür möglich war. — Wir können zwei Gruppen von Beweisen unterscheiden, je nachdem sie von den unteren Stufen oder von dem Wesen des Einen selbst ausgehen. Ferner bezweckt ein Teil vorwiegend zu widerlegen, dass das Eine zufällig, ein anderer, dass es nicht seiner Herr sei.

Wie viel mehr dem Guten selbst, das über solchen Wesen steht, oder man müsste noch ein zweites Gutes neben das Gute setzen[1]).

2) Es werden nun einzelne Punkte jener Behauptung widerlegt. a) Zufall ist beim Ersten ausgeschlossen, weil Zufall eine Vielheit voraussetzt und dem Späteren zukommt. b) Nicht Herr über sein Werden kann es deshalb nicht sein, weil es gar nicht geworden ist. c) Wenn es schafft, wie es ist, so ist es darum nicht unfrei, sonst bestünde Freiheit in Naturwidrigkeit[2]). Auch die Einzigartigkeit schliesst die Freiheit nicht aus, wenn anders jene nicht von einem hindernden Einfluss von aussen abhängt, sondern in der Selbstgenügsamkeit und Vollkommenheit besteht. Sonst müsste man wieder die Freiheit dem absprechen, der am meisten des Guten teilhaftig ist[3]). Ist nun aber vollends das sogenannte Sein des Guten mit seiner Thätigkeit identisch, so kann man doch nicht von einer Abhängigkeit der letzteren von dem ersteren reden[4]).

Im Anschluss an diese vorläufige Widerlegung der Einwände legt Plotin dar, in welchem Sinne er selbst die Freiheit dem Einen zuspricht. Das Wort Freiheit ist nur ein sprachlicher Notbehelf, übertragen von geringeren Dingen, und soll andeuten, dass das Eine unter Ausschluss des Entgegengesetzten nur zu sich selbst in Beziehung zu denken ist. Freiheit im eigentlichen Sinne kommt erst dem Späteren zu, weil der Begriff schon Subjekt und Objekt voraussetzt. Es muss ja dem Einen sogar das Sein abgesprochen werden[5]).

---

1) Kap. 7, 486, 22—487, 9.

2) 487, 9—15. Vgl. 488, 31 *Ἐπεὶ οὐδὲ τύχη πω ἦν οὐδὲ τὸ αὐτόματον δέ· καὶ γὰρ τὸ αὐτόματον καὶ παρ' ἄλλου καὶ ἐν γινομένοις.*

3) 487, 15—25.

4) 487, 25—488, 2.

5) Kap. 8, 488, 3—26. 13 *Ἀποτιθεμένοις δὴ πάντα καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ ὡς ὕστερον καὶ τὸ αὐτεξούσιον* (sc. *ἀποθετέον*?)· *ἤδη γὰρ εἰς*

3) Will man aber daraus schliessen, dass es blosses Accidens sei, also in einem Zufall oder Ungefähr seine Ursache habe, so ist zu erwidern, dass auch diese Begriffe ohne eine Vielheit undenkbar sind[1]). Dem Einwand, dass der Begriff Accidens nicht wörtlich als Bestimmung von aussen zu nehmen sei, sondern besage, dass das Eine als Prinzip auch anders sein könnte, und auch wenn es anders wäre, Prinzip wäre[2]), begegnet Plotin mit dem Satze: das Prinzip von allem kann nicht etwas Zufälliges, also beliebig Gutes, sondern muss notwendig das Allerbeste, also etwas Bestimmtes sein, bestimmt deshalb, weil einzigartig, nicht etwa weil aus Notwendigkeit hervorgegangen; denn Notwendigkeit gibt es erst im Späteren und auch da nicht im Sinne eines äusseren Zwanges[3]). Das Eine, als Einzigartiges, durch sich Bestimmtes, musste so sein, wie es ist, aber dieses Müssen ist an sich doch kein Müssen, sondern es wird dazu erst vom Standpunkt des Späteren. „Das andere muss erst warten, als was ihm der König erscheinen werde[4])". Zufällig ist auch das Seiende nicht, viel weniger das über alles

---

ἄλλο ἐνέργειαν λέγει καὶ ὅτι ἀνεμποδίστως καὶ ὄντων ἄλλων τῶν εἰς ἃ (Kirchh., *αὐτὰ* ll.) *ἀκωλύτως*

1) 488, 27—489, 2.

2) Kap. 9, 489, 3—8. 5 *Τί οὖν νοεῖ; τοῦτο, ὅτι ταύτην ἔχον τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν ἀρχή* (Kirchh., *ἀρχήν* ll.)· *καὶ γὰρ εἰ ἄλλην εἶχεν* (sc. *δύναμιν κ. φύσιν*), *ἦν ἀρχὴ ἂν τοῦτο, ὅπερ ἦν, καὶ εἰ χεῖρον, ἐνήργησεν ἂν κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν.*

3) 489, 8—17. 12 *Ἀλλὰ δεῖ κρείττονα εἶναι τὴν ἀρχὴν πάντων τῶν μετ' αὐτήν· ὥστε ὡρισμένον τι· λέγω δὲ ὡρισμένον, ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης· οὐ γὰρ ἦν ἀνάγκη· ἐν γὰρ τοῖς ἑπομένοις τῇ ἀρχῇ ἡ ἀνάγκη καὶ οὐδὲ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν.*

4) 489, 17—29 *Τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ· . . . οὐ τοίνυν οὕτω συνέβη, ἀλλ' ἔδει οὕτω . . . οὐ γὰρ ὅπερ ἔτυχέν ἐστιν, ἀλλ' ὅπερ ἐχρὴν εἶναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὅπερ ἐχρῆν, ἀλλὰ ἀναμένειν δεῖ τὰ ἄλλα, τί ποτε αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς φανείη . . .* Dieser Satz soll nicht etwa die Möglichkeit eines Andersseins zugeben, sondern nur besagen, dass dieses Müssen in dem Einen selbst seinen Grund hat.

Sein Erhabene[1]). Dieses erscheint auch in der Ekstase nicht als etwas zufällig so und so Bestimmtes (*ἔχων τὸ οὕτω συνέβη*); es gilt von ihm vielmehr weder ein Zufall noch ein So[2]). Es ist nichts von allem Seienden, es erscheint, wenn überhaupt, als Kraft (*δύναμις*), die ihrer selbst Herr ist, die ist, was sie will, oder vielmehr erhaben über alles Wollen, das sie erst als etwas Späteres gesetzt und auf das Seiende übertragen hat[3]).

4) Wenn das Prinzip zufällig bestimmt wäre, so könnte es nichts geben, was nicht zufällig ist. Nun ist aber der Geist nicht zufällig, also auch nicht sein Erzeuger, das Gute[4]). Ist dieses nun das Erste, und ist nichts vor ihm, so muss man hier Halt machen und darf nicht forschen, wie es geworden ist, da es überhaupt nicht geworden ist[5]).

5) Indem das Eine gar nicht geworden ist, sondern ist, wie es ist, oder vielmehr nicht ist, so ist daraus nicht zu schliessen, dass es nicht Herr seines Seins und dass es notwendig so sei, wie es ist; denn seine Bestimmtheit besteht nicht in der Unmöglichkeit anders zu sein, sondern in der grössten Vollkommenheit[6]). Die Möglichkeit einer Verschlechterung ist für alles vorhanden[7]). Indem nun das Erste blieb, was es war, so ist das kein Zeichen eines Un-

---

1) 489, 29—490, 10.

2) 490, 11—20.

3) 490, 20—27 . . . *φήσεις δὲ οὐδὲν ἐκείνων εἶναι, ἀλλά, εἴπερ, δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς κυρίαν, τοῦτο οὖσαν ὃ θέλει, μᾶλλον δὲ ὃ θέλει ἀπορρίψασαν εἰς τὰ ὄντα, αὐτὴν δὲ μείζονα παντὸς τοῦ θέλειν οὖσαν, τὸ θέλειν μεθ' αὑτὴν θεμένην. Οὔτ' οὖν αὐτὴ ἠθέλησε τὸ οὕτως οὔτε ἄλλος πεποίηκεν οὕτως.* Vgl. V 4, 2, 205, 17. V 1, 7, 169, 27. VI 9, 6, 515, 27 u. a. m. Porph. sent. 41.

4) VI 8, 10, 490, 28—491, 16. Vgl. Kap. 9, 489, 29—490, 10.

5) 491, 16 *Εἰ οὖν μηδὲν πρὸ ἐκείνου, αὐτὸς δὲ πρῶτος, στῆναι ἐνταῦθα δεῖ καὶ μηδὲν ἔτι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ἀλλὰ τὰ μετ' αὐτὸ ζητεῖν πῶς ἐγένετο, αὐτὸ δὲ μηκέτι ὅπως, ὅτι ὄντως τοῦτο μὴ ἐγένετο.*

6) 491, 20—26. 25 *Ἢ οὐχ ὅτι οὐκ ἄλλως, ἀλλ' ὅτι τὸ ἄριστον.*

7) Vgl. I. Teil S. 20[7] u. 35[5].

vermögens, sondern ein Beweis, dass es nur auf sich ruht. Es ist zugleich ein Zeichen von einer Überfülle der Kraft, dass es nicht von fremder Notwendigkeit beherrscht wird, sondern selbst Notwendigkeit und Gesetz der anderen Dinge ist [1]).

6) Ebenso wird im folgenden die Unmöglichkeit jeder zufälligen Bestimmtheit aus dem begrifflich unfassbaren Wesen des Einen abgeleitet [2]).

7) Aber gerade aus diesem Wesen ergibt sich die Frage: Kann dann das Eine Herr seines Seins oder Über-Seins sein? Antwort: Schon wir Menschen sind unserer Seele nach, wenn auch nicht im vollsten Sinne, Herren unseres Seins. In viel höherem Grade gilt dies vom absoluten Sein [3]). Das Eine vollends, die Ursache aller Freiheit, kann doch keinem Ding unterworfen sein, auch nicht seinem eigenen Sein, das etwas Späteres ist [4]). Ist nun das Eine Thätigkeit (*ἐνέργεια*), so folgt daraus nicht, dass es nicht seiner Herr ist, weil seine Thätigkeit mit ihm selbst identisch ist [5]). Nun ist es aber etwas Höheres und demnach weder herrschend noch beherrscht, sondern über diese Begriffe erhaben [6]). Spricht man ihm aber uneigentlich doch eine Art Thätigkeit und damit eine Art Willen zu — erstere ohne letzteren ist undenkbar — so ist bei der Identität seiner Thätigkeit und seines Seins auch sein Wille dem Sein gleichzusetzen. Es gilt also von ihm nicht weniger, dass es ist, wie es will, als dass es will, wie es ist, dass es also Herr seines Seins ist [7]).

---

1) 491, 26—492, 4.

2) Kap. 11.

3) Kap. 12—494,6. Vgl. I. Teil S. 29 [5].

4) 494, 6—12 *Τὸ δὴ πεποιηκὸς ἐλεύθερον τὴν οὐσίαν, πεφυκὸς δηλονότι ποιεῖν ἐλεύθερον καὶ ἐλευθεροποιὸν ἂν λεχθέν, τίνι ἂν δοῦλον εἴη;* . . .

5) 494, 12—16. Vgl. No. 2).

6) 494, 16—31.

7) Kap. 13—495, 12.

8) Alles Wollen richtet sich aufs Gute, das des Guten also auf sich selbst; es ist Wollen seiner selbst. Dieses Wollen kann, weil mit seinem Wesen identisch, auf nichts Zufälliges gehen[1]).

9) Das Gleiche ergibt sich daraus, dass Selbstbefriedigung zum Begriff des Guten gehört[2]).

10) Alles ist entweder mit seinem Sein identisch oder davon verschieden. Letzteres gilt von den Einzeldingen, ersteres von der Idee. Während das Einzelding zufällig ist, ist es die Idee niemals. Der Urquell der Ideen muss um so mehr jedem Zufall entrückt sein[3]).

11) Wenn schon das wahrhaft Seiende seine Ursache in sich hat und deshalb nicht zufällig sein kann, wie viel mehr gilt dies von der absoluten Ursache[4]).

12) Das Gute ist Gegenstand der Liebe für sich selbst. Der weitere Gedankengang ist ähnlich wie in No. 8) und 9)[5]).

13) Es ist unberührt von allem ausser ihm, also unabhängig[6]). Das beweist auch die Erfahrung; denn die Erhebung zum Einen macht uns mehr als frei und unabhängig von jedem Zufall und Ungefähr. Alles andere ist, wenn vereinsamt, sich nicht selbst genug; dieses ist, was es ist, auch in der Isolierung[7]).

14) Das Eine ist höher als der Logos. Je näher man zum Logos aufsteigt, desto mehr entfernt man sich vom Zu-

---

1) 495, 12—496, 14. 496, 14 *Ἔστι γὰρ ὄντως ἡ ἀγαθοῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ* Andererseits heisst es VI 9, 6, 517, 1 *Ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν· οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός, ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν.* Vgl. VI 7, 29, 460, 12 f.

2) VI 8, 13, 496, 15—497, 3. vgl. 487, 15—19.

3) Kap. 14—497, 21.

4) 497, 21—498, 20. Plotin verweist auf VI 7, 1, 426, 7—12.

5) Kap. 15, 498, 21—31.

6) 498, 31—499, 12.

7) 499, 12—21.

fall. Also muss das Eine am weitesten vom Zufall entfernt sein[1]).

15) Wenn das Eine überall und nirgends ist, so ist es nirgends zufällig und überall ganz. Daraus folgt, dass ihm alles untergeordnet, alles ihm zugewandt, es selbst aber nur auf sich, nicht auf etwas ausser ihm gerichtet ist. Und diese Richtung auf sich selbst ist, wie von drei Ausgangspunkten aus dargelegt wird, gewissermassen ein Wirken, Wollen, Schaffen seiner selbst und als solches nichts Zufälliges[2]).

16) Der Geist als Quelle der alles aufs vollkommenste gestaltenden Vorsehung kann nichts Zufälliges sein; viel weniger noch das über ihm stehende Eine[3]).

Das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammenfassend sagt Plotin: Hätte das Eine ein Sein, so wäre ihm letzteres unterworfen und stammte gleichsam von ihm. Und wer es gesehen hat, wird nicht mehr wagen es zufällig zu nennen[4]).

17) Aber es erhebt sich ein Einwand: Folgt nicht aus dem Vorigen, dass das Eine vor seiner Entstehung entstanden ist? Antwort: Es ist nichts Geschaffenes, sondern

---

1) 499, 21—31. Vgl. Kap. 10, 491, 8 f.

2) Kap. 16 (vgl. V 5, 9). 500, 23 *Οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστίν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ἐθέλει, καὶ οὐδ' ἡ θέλησις εἰκῇ οὐδ' οὕτω συνέβη· τοῦ γὰρ ἀρίστου ἡ θέλησις οὖσα οὐκ ἔστιν εἰκῇ.*

3) Kap. 17 u. 18. Der Beweis ähnlich wie in No. 4) und 14). — 501, 31 *Εἰ δὲ τὸ πρὸ τοῦ τοιούτου ἀρχή, δηλονότι προσεχὴς τούτῳ τῷ οὕτω λελογωμένῳ, καὶ τὸ οὕτω λελογωμένον τοῦτο κατ' ἐκεῖνο καὶ μετέχον ἐκείνου καὶ οἷον θέλει ἐκεῖνο καὶ δύναμις ἐκείνου.* 503, 13 *Οἷον γὰρ τὸ ἐν νῷ, πολλαχῇ μεῖζον ἢ τοιοῦτον τὸ ἐν ἑνὶ ἐκείνῳ... εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ' ἀφ' οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἀλλοειδὲς τὸ σκεδασθὲν εἴδωλον ὁ νοῦς, ὃς οὐ τύχῃ, ἀλλὰ καθ' ἕκαστον αὐτοῦ λόγος καὶ αἰτία. Αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου· μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία... καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός· ἡ δὲ θέλησις οὐκ ἄλογος ἦν οὐδὲ τοῦ εἰκῇ οὐδ' ὡς ἐπῆλθεν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἔδει, ὡς οὐδενὸς ὄντος ἐκεῖ εἰκῇ*

4) Kap. 19, 504, 10—14.

nur Schaffendes. Thätigkeit, als das Vollkommenere, ist vor dem Sein, sie macht gleichsam das Sein des Einen aus und ist in ihrer Unabhängigkeit vom Sein im absolutesten Sinne frei[1]). Der Einwand hat ferner die Vorstellung eines zeitlichen Anfangs zur Voraussetzung, da aber hier von aller Zeit, ja von der Ewigkeit abstrahiert werden muss, so bedeutet „sich selbst geschaffen haben", dass Schaffen und Sein zusammenfällt[2]). Ähnlich löst sich die Schwierigkeit hinsichtlich des Ausdrucks: „sich selbst beherrschend". Das Eine ist nicht als beherrscht, nur als herrschend zu denken, und dies insofern, als nichts vor ihm, als es selbst das Erste ist, das Erste aber nicht unter Voraussetzung einer Folge anderer Dinge, sondern im Sinne absoluter Selbstherrlichkeit und unbeschränkter Macht[3]). Eine solche kann aber nur angenommen werden, wenn alles in ihm sein eigenes Werk ist[4]). Ähnlich ist endlich (drittens) auch Einwand und Beweisführung hinsichtlich des Willens. Der Wille des Einen ist nicht von seinem Sein zu trennen; es ist selbst Wille und alles seinem Willen gemäss[5]). Es besteht ganz durch

---

1) Kap. 20, 504, 31—505, 21. 505, 14 *Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύουσα οὐσίᾳ καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός.*

2) 505, 21—26. 23 *Νῦν δέ, εἰ καὶ πρὶν αἰῶνα εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἦν, τὸ πεποιηκέναι ἑαυτὸν τοῦτο νοείτω* (bedeute) *τὸ σύνδρομον εἶναι τὸ πεποιηκέναι καὶ αὐτό*

3) 505, 26—32. 31 *Τοῦτο δέ οὐ τάξει, ἀλλὰ κυριότητι καὶ δυνάμει αὐτεξουσίῳ καθαρῶς.* (Die beiden Bedeutungen von *ἄρχειν*, herrschen und anfangen, sind hier augenscheinlich nicht scharf geschieden.)

4) 505, 32—506, 8. 7 *Ἐκεῖνο γοῦν οὐ δύναται, οὗ μὴ αὐτὸς κύριος εἰς τὸ ποιεῖν.*

5) Kap. 21, 506, 19—29. *Βουλήσει οὖν μήπω ὄντος; τί δὲ βούλησιν ἐκείνου ἀβουλοῦντος τῇ ὑποστάσει* (s. o. S. 44[1]); . . *ἢ ἦν βούλησις ἔν γε τῇ οὐσίᾳ· οὐχ ἕτερον ἄρα τῆς οὐσίας οὐδέν. Ἦ τί ἦν, ὃ μὴ ἦν, οἷον ἡ βούλησις* (= was war, das nicht dem W. entsprach?); *Πᾶν ἄρα βούλησις ἦν καὶ οὐκ ἔνι τὸ μὴ βουλόμενον. Οὐδέ τι* (*τὸ* ll.) *πρὸ βουλήσεως ἄρα* (= es gab nichts vor dem W.). *Πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός . . .*

sich, alles andere dagegen nur durch Teilnahme an ihm[1]).

So erscheint denn das Eine ganz als Thätigkeit, ganz als Kraft, Freiheit, Wille, alles freilich in einem höheren Sinn.

Folgt nun aus seiner unbeschränkten Kraft, dass es sich auch zu etwas anderem hätte machen können? Plotin kann diese Frage nicht anders als mit „Nein" beantworten. Durch das Zugeständnis dieser Möglichkeit sieht er das Wesen des Einen und Guten als solchen gefährdet. Können, sagt er, bedeutet hier nicht die Möglichkeit auch des Gegenteils, sondern es bedeutet die unabänderliche Kraft, die gerade im Beharren in der Einheit sich als solche beweist, während die Möglichkeit des Gegenteils gleichbedeutend wäre mit der Unfähigkeit, sich im Guten zu behaupten[2]).

XIII.

So ist denn das Eine doch durch eine Art Notwendigkeit bestimmt. Diese darf aber, soll sich die Freiheit des Einen aufrecht erhalten lassen, nicht über ihm stehen, sondern muss in ihm begründet sein. So will es auch Plotin unzweifelhaft: Das Eine ist nicht von Notwendigkeit beherrscht, sondern selbst Notwendigkeit und Gesetz; diese mit dem Einen identische Notwendigkeit hat wie dieses selbst kein Sein, vielmehr hat alles andere das Sein durch sie[3]).

---

1) 506, 29 — Schl. d. B.

2) Kap. 21, 506, 9—19 *Ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν ἢ ὃ ἐποίησεν;* Vgl. Kap. 9, 489, 17—20. 10, 491, 26—492, 4. I. Teil S. 20[7].

3) VI 8, 10, 492, 1 *Καὶ τὸ μὴ ἥκειν πρὸς μηδὲν ἄλλο τὴν ὑπερβολὴν τῆς δυνάμεως ἐν αὐτῷ ἔχει, οὐκ ἀνάγκῃ κατειλημμένου, ἀλλ' αὐτοῦ ἀνάγκης τῶν ἄλλων οὔσης καὶ νόμου. Αὐτὴν οὖν ἡ ἀνάγκη ὑπέστησεν; ἢ οὐδὲ ὑπέστη τῶν ἄλλων ὑποστάντων τῶν μετ' αὐτὸ δι' αὐτό. Τὸ οὖν πρὸ ὑποστάσεως πῶς ἂν ἢ ὑπ' ἄλλου ἢ ὑφ' αὑτοῦ ὑπέστη;*

Das „Muss“ im Einen ist Prinzip alles Müssens[1]). Es ist somit auch alle weitere Notwendigkeit auf das Eine begründet.

Gleichwohl muss man zweifeln, ob sich diese Sätze aufrecht erhalten lassen angesichts des anderen Satzes, dass alles naturgemässe Streben nach oben und innen, in letzter Linie nach dem Einen und Guten geht. Wo dieser Satz versagt — und er versagt überall, wo es gilt das Niedere aus dem Höheren abzuleiten — muss Plotin seine Zuflucht zur Notwendigkeit nehmen. Sie ist das dem naturgemässen, zentripetalen Streben entgegenwirkende zentrifugale Prinzip.

Notwendig ist, dass das Eine sowohl wie auch alles Weitere Kraft (*δύναμις*) und als solche schöpferisch thätig ist[2]). Nun kann aber nach dem obigen Satz der Wille und die Thätigkeit des Einen nur auf sich selbst gehen. Schöpferische Thätigkeit widerspricht also seinem Wesen. Plotin hat somit, wie dies Schelling bewusster und entschiedener thut, ins Eine etwas hineingelegt, was „nicht es selbst ist“, damit aber gerade dessen Einheit in Frage gestellt. Dieses fremde Element erscheint bald als logische, bald als physische, bald als sittliche Notwendigkeit[3]).

Notwendig ist ferner, dass alles Geschaffene weniger einfach und weniger vollkommen ist als das Schaffende, ein Satz, der jedesmal bei Ableitung des Niederen aus dem

---

1) VI 8, 9, 489, 19 *Τὸ δ' ἔδει τοῦτο ἀρχὴ τῶν ὅσα ἔδει* (s. o. S. 41).

2) III 8, 10, 343, 23. IV 3, 8, 19, 8. V 1, 7, 169, 27. V 4, 2, 205, 17. VI 8, 9, 490, 22. VI 9, 6, 515, 27. Vgl. o. S. 42.

3) Schöpferische Thätigkeit folgt aus der Stellung des Einen als Prinzip und aus seiner Vollkommenheit. Stillstand in sich wäre Neid oder Unvermögen II 9, 3, 187, 10—14. V 4, 1, 203, 28—204, 4 (vgl. Plato Tim. 29 e). Nun wird aber doch das Eine erst durch sein Schaffen zum Prinzip und es ist selbst Masstab aller Vollkommenheit und alles Guten. Es liegt somit eine Übertragung abgeleiteter Begriffe auf das Urprinzip vor.

Höheren vorausgesetzt oder auch ausgesprochen wird[1]). Da nun aber alle schöpferische Thätigkeit eine Folge der Vollkommenheit des Schaffenden ist[2]), so ergibt sich der Widerspruch, der eine wesentliche Grundlage der Theodicee bildet, dass erst in der Unvollkommenheit der Welt deren wahre Vollkommenheit besteht[3]).

Notwendig ist auch das Vorhandensein einer sinnlichen Welt neben der übersinnlichen[4]), notwendig endlich als äusserster Gegensatz zu dieser die Materie oder das Böse[5]). Entweder geht sie mit Notwendigkeit nach dem obigen Gesetz der Abstufung als letztes Glied der Entwicklungsreihe aus den höheren Gliedern hervor oder sie besteht von Ewigkeit her[6]). Die Einheit des Prinzips fordert natürlich das erstere. Wie alles andere, so leitet Plotin auch die Materie aus dem Geist ab[7]); auch sie ist demnach aus einem Logos entstanden und im Logos inbegriffen[8]), ja sie ist selbst so zu sagen eine letzte Form[9]).

Und doch gilt andererseits die Materie als Prinzip und Ursache aller Unvollkommenheit und alles Bösen. Sie be-

---

1) III 8, 5, 337, 7. 9, 343, 9. IV 7, 8, 133, 13. IV 8, 3, 147, 3. 7, 151, 20. V 1, 7, 170, 29. V 2, 2, 177, 9. V 3, 16, 199, 25. V 4, 1, 204, 2. VI, 2, 22, 325, 5. Vgl. Porph. sent. 13 Dbn.

2) Vgl. o. S. 48[3] und VI 7, 3, 429, 6—14.

3) II 3, 18 Anf. *Ἆρ' οὖν τὰ κακὰ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἀναγκαῖα, ὅτι ἕπεται τοῖς προηγουμένοις; Ἢ ὅτι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα ἦν, ἀτελὴς ἂν ἦν τὸ πᾶν.* Vgl. Plato Tim. 41 bc.

4) II 9, 8, 194, 22 *Οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ἔσχατον τὸ νοητὸν εἶναι.* III 2, 2, 227, 28 *φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ.* 228, 24 *συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης.* I 8, 7, 107, 3—5 (vgl. Plato Tim. 48a).

5) I 8, 6. 7. Vgl. Plato Theaet. 176a. VI 7, 33, 466, 12. Die Beweise für die Notwendigkeit der Materie s. b. H. F. Müller, Plotins Forschung nach der Materie, Progr. Ilfeld 1882, S. 9 ff.

6) IV 8, 6, 150, 20—26. I 8, 14, 114, 13—15.

7) V 2 Schl. III 4 Anf.

8) III 3, 4, 255, 25. III 2, 15, 243, 12 *Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος* (s. o. S. 8).

9) V 8, 7, 239, 24.

wirkt die Entstehung der sinnlichen Welt, sie bewirkt den Fall der Seele (d. h. den Eingang in den Körper), die Schwächung derselben und damit die Verwirklichung des Bösen[1]). Soll diese Auffassung mit der vorigen vereinigt werden, so wäre die Materie nicht als Prinzip, sondern als Ende der nach unten gehenden Entwicklung als wirkend zu denken. Nach dieser Auffassung müsste die Notwendigkeit, soweit aus ihr die sinnliche Welt hervorgeht, in der Materie ihren Grund haben; es wird sich aber die Forderung nicht abweisen lassen, dass auch die übersinnliche Welt mittelbar unter dem Banne der Materie steht. Es zieht sich ja auch durch sie der Gegensatz zwischen Form und Materie[2]), wie denn z. B. die Seele dem Geist gegenüber Materie ist[3]). Es ist Plotin auch nicht entgangen, dass schon in den Ideen ein Hinweis auf die Sinnenwelt liegt, eine Schwierigkeit, die er damit zu lösen sucht, dass er nicht jene auf diese, sondern diese auf jene gerichtet sein lässt[4]).

---

1) I 8, 14 u. sonst.

2) II 4, 2—5. III 5, 6, 275, 25—27. An dieser Stelle soll die *ὕλη νοητή* erklären, warum sich nicht alle Seelen mit dem Körper verbinden. Sonst genügt Plotin hiefür die Abstufung in der Vollkommenheit. Da es sich aber hier um Dämonen und insbesondere um den Eros, den Sohn des Poros und der Penia (d. i. der Materie), handelt, Dämonen aber immer in Beziehung zur Materie stehen, so muss er die intelligible Materie zu Hilfe nehmen.

3) V 1, 3, 165, 7. II 4, 3, 152, 10. III 9, 3, 349, 10.

4) VI 7, 3, 429, 6 — Kap. 14 mit dem Thema: *Εἰ τοίνυν ἔγκειται τὸ αἰσθητικὸν εἶναι καὶ οὕτως αἰσθητικὸν ἐν τῷ εἴδει ὑπὸ ἀιδίου ἀνάγκης καὶ τελειότητος . . . πῶς οὐκ ἂν ἐκεῖνος ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇδε ῥέποι;* und dem Resultat Kap. 7, 433, 30: *Καὶ ἡμῖν ἐφαίνετο καὶ ὁ λόγος ἐδείκνυεν οὐκ ἐκεῖνα πρὸς τὰ τῇδε βλέπειν, ἀλλὰ ταῦτα εἰς ἐκεῖνα ἀνηρτῆσθαι καὶ μιμεῖσθαι ἐκεῖνα.* Die Schwierigkeit, die solche Ideen machen, die erst in Verbindung mit der Materie ihren Zweck erfüllen, wie z. B. Verteidigungsmittel der Tiere, wird mit dem Hinweis auf die *αὐτάρκεια* und *τελειότης* abgethan (Kap. 9, 436, 30 — Kap. 10 E.).

Dem zweiten Prinzip fällt alles nach unten und aussen gehende Streben zur Last. Dieses vollzieht sich, wenn nicht gegen, so doch ohne den freien Willen des Wirkenden und ist bei den höheren Stufen unbewusst[1]). Schaffen und Handeln ist eine Abschwächung, eine Folge, ein Beiwerk der Theorie[2]), fast möchte man sagen ein notwendiges Übel. Dem gegenüber erscheint es als etwas Fremdartiges, wenn in Anlehnung an Plato die Welt von der Güte des Schöpfers abgeleitet oder von einer Art Gnade des Höheren gegenüber dem Niederen geredet wird[3]). Wie hier nach Plotin nicht von Freiwilligkeit im vollsten Sinne die Rede sein kann, so kann folgerichtig von diesem Standpunkt aus auch alle Vielheit und Besonderheit im Geiste und in der Seele und somit das Prinzip der Individualität nicht als frei gelten.

Dass der Seele ein Zug zur Körperwelt innewohnt, der sie wesentlich vom Geist unterscheidet, wurde im IV. Abschnitt ausgeführt[4]) Aber dem gegenüber finden wir auch die Auffassung, dass vielmehr in der Körperwelt, ja schon in der Materie, ein Zug nach der übersinnlichen Welt liegt[5]). Beide Anschauungen wechseln und durchkreuzen sich fortwährend, beide setzen einen Dualismus der Prinzipien voraus.

Welche Bedeutung das zweite Prinzip in der Theodicee hat, möge aus dem V. Abschnitt ersehen werden.

* * *

---

1) Abschn. XI. Uneigentlich wird dem *νοῦς* eine zentrifugale Richtung zugeschrieben III 8, 8, 341, 6—16.

2) III 8, 4, 336, 2 *Παντα̣χοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα.* 8, 340, 31 *Πάρεργον θεωρίας τὰ πάντα ὄντα.*

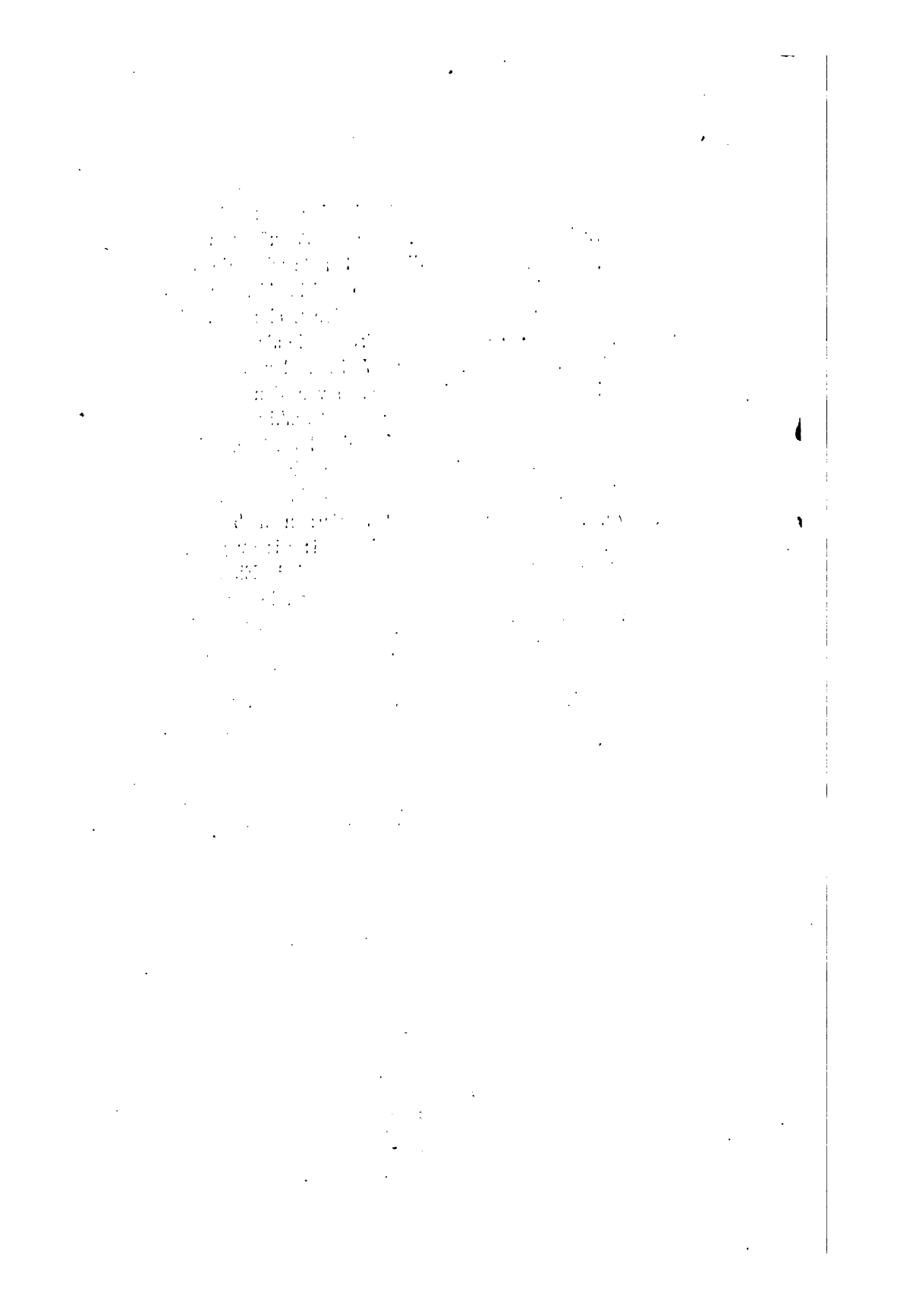
3) II 9, 3, 187, 10—12. III 3, 3, 254, 7—14. IV 3, 12, 24, 22—27. IV 8, 4, 147, 10. 6, 150, 20—26. Vgl. Plato Tim. 29d ff.

4) I. Teil S. 33 ff.

5) VI 4, 16 u. a.

Versuchen wir, die gewonnenen Resultate systematisch zusammenzufassen! Das Eine oder Gute ist ganz Wille, ganz Freiheit, wenn auch in einem höheren Sinn, und als solches Prinzip und Ziel alles Wollens und aller Freiheit. Der Geist ist frei, da er nur durch sich selbst und das ihm immanente Gute bestimmt ist. Frei ist mit ihm auch die ganze von ihm umfasste intelligible Welt Frei ist auch die Seele, weil sie jener Welt angehört. Frei sind auch die Einzelseelen, in die sie sich unbeschadet ihrer Einheit scheidet, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer allgemeinen Natur als Seelen, sondern auch in ihrer Besonderheit. Doch durchzieht auch schon die intelligible Welt eine Notwendigkeit, die in einem Zug von oben und innen nach unten und aussen besteht, und die Plotin aufs Urprinzip zurückzuführen weder vermocht noch auch nur ernstlich versucht hat. Völlig der Notwendigkeit unterworfen ist die sinnliche, aus Materie und Form zusammengesetzte Welt. Die Wirkung der Seele auf die Körperwelt ist ebenfalls eine notwendige. Durch die Verbindung mit dem Körper gibt sie ihre unbedingte Freiheit auf; jede Einzelseele teilt sich so zu sagen in einen höheren Teil (das freie Prinzip) und einen niederen (unfreien). Das lebende Wesen und seine Thätigkeit ist demnach frei oder unfrei, je nachdem der höhere oder der niedere Teil der Seele in ihm die Herrschaft führt. Dementsprechend gelten die Weltseele und die Gestirne als frei, weil in ihnen das höhere Prinzip regiert und ihre Wirkung auf die Körperwelt eine völlig affektlose und unbewusste ist. Am Menschen dagegen ist die auf das Gute gerichtete Thätigkeit, soweit sie rein theoretisch ist, unbedingt, soweit praktisch, bedingt frei, alle aufs Böse gerichtete Thätigkeit dagegen unfrei, weil bei ersterer das freie, bei letzterer das unfreie Prinzip herrscht. Der individuelle Charakter ist teils durch das freie

Prinzip in seiner Besonderheit, teils durch äussere Einflüsse bedingt. Auch das Böse, obwohl unfrei, geht auf jenes Prinzip zurück; hauptsächlich aus diesem Grunde wird die Verantwortlichkeit aufrecht erhalten. Die Tugend ist Reinigung von der Herrschaft des unfreien Seelenteils. Von ihr untrennbar ist die Glückseligkeit, die als gutes oder gewolltes Leben erscheint. Der Weise, der diesen Zustand erreicht hat, ist frei, abgesehen von den durch die Verbindung der Seele mit dem Körper notwendig gegebenen Beschränkungen. Die Ekstase ist der höchste Grad der Freiheit, ja mehr als Freiheit, zugleich aber auch Aufgabe der Individualität. Tiere und Pflanzen sind unfrei. Das Bestehen mehrerer freier Prinzipien neben der Weltseele hindert nicht die Möglichkeit einer geordneten Weltregierung, weil einerseits jede Einzelseele ein Mikrokosmus ist, andererseits die wirkende Kraft der Vorsehung alle freien Einzelprinzipien mit umfasst. Beides beruht auf der Einheit der Seele. Auf diese gründet sich auch die zwischen den Teilen der Welt herrschende Sympathie, die Zauberei und die Weissagung. Sympathie und Zauberei berühren nur den niederen Teil der Seele. Wie die Freiheit der Einzelseelen die Möglichkeit einer Vorsehung nicht aufhebt, so dient sie auch neben der Notwendigkeit zur Rechtfertigung der Vorsehung hinsichtlich der Zulassung und der Bestrafung des Bösen.



3 2044 024 298 523